عبداللطيف شراره

الفكر التاريخي
في الإسلام

دار الأندلس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفكر التاريخي في الإسلام

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عبد اللطيف شراره

الفكر التاريخي في الإسلام

MINISTERE DE LA CULTURE
OFFERT PAR

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مقدّمة

يحسب المحدثون من رجال الفكر في أوروبا وأميركا، أنّ «أرقى الخطوات في مسير الثقافة الإنسانية، هي شمولها للإنسانية جميعها، وفي سبيل هذا الهدف، حطّم التأليف التاريخي قيوده التقليدية المعروفة من شؤون عامة، وحروب، ودين، ليسجّل كل المظاهر العقلية والإنسانية...»[١].

ثم يعزون هذا التحول أو «التجديد» لغير أصحابه الحقيقيين إذ بيّن مثلاً كاتب هذا الكلام، بعد قليلٍ من وروده على قلمه، قائلاً: «وقد ظهر هذا اللون الممتاز من التاريخ حين تسلّح فولتير بنتائج العلوم الطبيعية، وهاجم الصورة أو الرواية الدينية للتاريخ، وهي الرواية التي ظلّت سائدةً في أوروبا مدة أربعة عشر قرناً»[٢].

والحقيقة التي نرمي إلى بيانها من هذه الفصول، هي أنّ الإسلام كان، كحركة تاريخية، أوّل من جدّد الفكر التاريخي في العالم، ووجّهه نحو الشمول، وجعل «الإنسان» محوره. وكان العرب، تبعاً لذلك، أول من خطا «أرقى الخطوات في مسير الثقافة الإنسانية»، إذا أقرّ الشمول «معياراً» لرقيّ الثقافة.

ذلك بأنّ الإسلام توجّه في دعوته، إلى الناس جميعهم، وعلى أديم الأرض كلها: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾[٣]، وفي مقام آخر: ﴿وما أرسلناك إلّا

(١ و٢) انظر: «المؤرخون وروح الشعر» تأليف إيمري نف، ترجمة الدكتور توفيق اسكندر (القاهرة، ١٩٦١)، ص: ٨ - ٩.

(٣) سورة «الأنبياء» الآية ١٠٧.

CamScanner الممسوحة ضوئيا بـ

كافّة للناس، بشيراً ونذيراً ﴾[٤]. وتحدّث القرآن عن الإنسان في خمس وستين آية، وخاطبه مباشرة في آيتين: ﴿ يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم ﴾[٥] ﴿ يا أيها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربك كدحا ﴾[٦].

ويحتلّ التاريخ، ولا سيّما تاريخ الأنبياء والرسل وما جرى لهم مع البشر، حيّزاً كبيراً من القرآن، وعلى هذا التاريخ يركز ما وسعه التركيز، في بيان ما يهدف إلى بيانه، وإقناع المدعوّين بدعوته.

وجاء المؤرخون المسلمون على الأثر، وهم مشبعون بتعاليم القرآن، فإذا بهم ينطوون عن وعي وغير وعي، على هذا الشمول، ويواجهون التاريخ، تاريخ الإنسانية جمعاء، بفكر شامل، ويحاول بعضهم بما لديهم من معلومات وإمكاناتٍ ووسائلٍ، أن يرسموا تطور البشرية من «بدء الخليقة» في جميع الحقول والميادين، إلى العهد الذي كان يحيا كل واحد منهم فيه. وذلك واضح كل الوضوح، في مؤلفات اليعقوبي، والمسعودي، والطبري، وابن الأثير، والحموي، وغيرهم . . .

وكانت هذه العناية بالتاريخ، وهي في جوهرها، عناية بالإنسان، سبباً فعّالاً، في نشوء كثيرٍ من الدراسات العلمية، والجغرافية، والفلكية، والجمالية، فضلاً عن الأدبية واللغوية، لدى العرب، ومن ثمة لدى غيرهم من الشعوب التي اتصلوا بها، واتصلت بهم.

* * *

وقضية الفكر التاريخي في حضارة العرب ـ والشعوب الإسلامية عامة ـ لا تزال موضع جدل. ومثار خلاف بين الباحثين. ولكن المستشرقين على العموم، إلى أية بيئة غربية انتموا، يقعون عند هذه النقطة في أخطاء جسيمة، مردّها، فيما يبدو، إلى غياب معظمهم عن الجو الفكري العام الذي يهيمن عن طريق اللغة، على المفاهيم والمعاني والقيم، في إطار العصور والبلدان العربية.

---

(٤) سبأ، الآية ٣٤.
(٥) الإنفطار ٦.
(٦) الإنشقاق ٦

هناك من يحسب أن العرب لم يعرفوا «التاريخ» كفلسفة أو كعلم ولا اهتمّوا به من قبل، وأن اهتمامهم به في أعقاب الحركة الإسلامية إنما جاء نتيجة رعايتهم للأحاديث النبوية، وإقبالهم على تدارس السيرة، وذكر مغازي الرسول، وما تجر هذه الأمور الثلاثة وراءها، أو تسوق إليه قسراً من عناية بالأحوال التي رافقتها، في حياة المجتمع البدوي، الشمالي، جملةً وتفصيلاً(٧).

وهناك من يحسب أن التاريخ أدخل على التفكير العربي مؤخراً بفعل أوروبا، إذا لم يكن المسلمون على الجملة، ليقيموا وزناً للزمن(٨)، ولا يولونه ما يستحق من درسٍ وتمحيص، ولكنهم أخذوا يعيدون النظر في موقفهم ذاك، منذ بدأوا يحتكون بالفكر الأوروبي، ويطلعون على نظريات أعلامه في فهم التاريخ وتوجيه أحداثه.

وهناك أخيراً من يتناول التاريخ الإسلامي من زاوية الفرق والمذاهب، ويلح على نقاط الخلاف في الرأي والعقيدة والإتجاه بين الجماعات الإسلامية، بحيث يظهر للناس أن عناية المسلمين بالتاريخ لم تنشأ عن فكر تاريخي أصيل، بمقدار ما جاءت تلبيةً لنزعات وأهواء وميولٍ خاصة، يطلق فيها المؤرخون المسلمون عنان أهوائهم لما يغفلون وما يثبتون(٩).

---

(٧) هاك ما ورد لدى فرانز روزنثال «. . . يضاف إلى ذلك أن القضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ هي من تطورات الفلسفة الحديثة، وهي تختلف كلياً عن مفهوم التاريخ في الإسلام». وورد في مقام آخر: «. . . كما أن الفجوة بين الفكرة الحديثة والفكرة الإسلامية في العصور الوسطى، عن التاريخ لم يملأها شعور المؤرخين المسلمين بعنصر التبدل الذي يؤثر في السلوك الإنساني كمنبع عام للتاريخ».

انظر «علم التاريخ عند المسلمين» تأليف فرانز روزنثال ترجمة الدكتور صالح العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، مكتبة المثنّى، بغداد ١٩٦٣. ص، ٢٥ ـ ٢٧.

(٨) انظر ما نقلناه عن ماسينيون وجيل كوريان في فصل «بين الزمان والمكان» من هذا الكتاب.

(٩) جاء لدى هاملتون جب هذا التقرير: «. . . وتغلب على التاريخ الإسلامي كله في القرون الوسطى، تلك الجهود التي بذلها أهل السنة للحفاظ على صمود مذهبهم في وجه التحدّيات الداخلية والخارجية».

«دراسات في حضارة الإسلام» تأليف هاملتون جيب، ترجمة د. إحسان عباس، ود. محمد نجم، ود. محمود زايد.

بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤. ص: ٥

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويبدو أن الباعث على هذا الاهتمام الشديد بهذا الجانب من الفكر الإسلامي - وهو الفكر التاريخي - ما لقيه باحثو الغرب لدى ابن خلدون في «مقدمته» الشهيره، من تقريرات علمية، ونظراتٍ إجتماعية واقتصادية، ومباحث نفسية - تربوية، سبق بها علماءهم وفلاسفتهم، وتبينّ لهم أن الفكر الإسلامي غير ما تصوّره أجدادهم، وصوروه للناس من بعدهم، فهو ينبىء بما أعطى من آثار، وقدم من حقائق، عن حضارة فارعة، عريقة، تمزّق خيالهم، وتبدد أوهامهم(١٠).

على أن المهمّ في ذلك الباعث، هو «غياب» الباحثين الغربيين، والذين تبعوهم، عن المصادر الأساسية التي استقى ابن خلدون منها آراءه ونظرياته، وعن العوامل الحية، غير المكتوبة، التي كوّنت ابن خلدون كمفكر، بنسبة ما كوّنت غيره من مفكري الإسلام قبله، والعاملين منهم في حقل التاريخ، على نحو خاص، وقضايا الفكر، على نحو عام.

والنقطة الجوهرية في تكوين ابن خلدون الفكري، في شخصيته كإنسان، إنما هي في المنزلة الأولى «إسلاميَتُهُ» مما يفيد أن للإسلام نفسه، «نظرة خاصة إلى التاريخ» وكيف ينبغي أن يفهم، أي إلى علاقة الإنسان بالزمان، وعلاقة هذا بالمكان، وشأن كل من هذا وذاك في سلوك الفرد والجماعة، وصلات الأفراد والجماعات فيما بينها من جهة، وبين الطبيعة من جهة أخرى(١١)

* * *

حاولت في هذه الفصول التي نشرت بعضها صحيفة «الدعوة» خلال عامي ١٩٦٨ و٦٩ - وهي صحيفة تصدر في «الرياض» عاصمة المملكة العربية السعودية - أن أبينّ تلك النظريات، وأوضح هاتيك العلاقات، إلى أن تنجلي النقاط الغامضة في حقيقة الفكر التاريخي الذي دفعه الإسلام، من خلال التراث

---

(١٠) قال أرنولد تونبي في حديثه عن مقدمة ابن خلدون: «إنها أعظم عمل من نوعه قام به حتى اليوم أي عقل في أي عصر أو مصر».
A study of history, iii. P 322, London, Oxford University Press, 1935

(١١) حاولنا قدر المستطاع أن نبين نظرة الإسلام ككل، إلى التاريخ، من خلال الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وأقوال أئمة التفسير واللغة والمؤلفين المؤرخين.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العربي الذي بنى عليه كتعبير، وطريقة في التفكير، دفعةً إلى الأمام، لا يزال عزمها يفعل فعله في الأجيال كلها، وعلى مختلف المستويات، لدى جميع الأمم.

وكل ما نتوخّى أن تنكشف للقارىء هذه الحقيقة، وهي أن جميع الآراء، والأفكار، والمذاهب الفلسفية التي اعتمدها الأوروبيون والأميركان المحدثون في فهم التاريخ وتفسيره وفلسفته وكتابته وتحقيقه، وجميع ما تجره تلك الآراء والمذاهب وراءها من مناهج سلوك، وطرائق عمل وتصرف، إنما نجدها برمتها مبثوثة في دراسات العرب التاريخية، ومؤلفاتهم، وأن هذه الدراسات والمؤلفات هي «الأصل» الذي استقى منه المفكرون المحدثون في أوروبا وأميركا، وعنه أخذوا، واعين أو غير واعين.

ومتى انكشفت مثل هذه الحقيقة، وسطع نورها في الخافقين أصبح هذا النور وحده كفيلاً بهداية الضالّين، وأماناً للتائهين، ومرشداً لكل سائر على طريق المستقبل، نحو غدٍ أغنى وأرقى وأفضل. والله من وراء القصد، وهو ولي التوفيق.

عبد اللطيف شراره

أيلول (١٩٨٠)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الاول

العِبْرة وَالاعتِبَار

وجّه الإسلامُ الفكر البشريَّ، أول ما وجّهه، نحو التقاط «الحوادث» بوصفها «عبراً». وذلك هو أعظم تجديد فكريّ من ناحية النظر إلى التاريخ، أي إلى ما يدور في الزمن.

قال تعالى: ﴿يقلّب الله الليل والنهار، إنّ في ذلك لعبرةً لأولي الأبصار﴾(١).

و«العبرة» هذه لا تزال كمعنى، كمشكلةٍ فكرية، كمجال بحث، من أغمض القضايا الفلسفية التي طرحها الإسلام على عقول البشر. وأغرب من ذلك كله، أن أحداً لم يدرسها من المفكرين الأقدمين في محتواها العلمي، والإجتماعيّ، والفلسفي. ولم يتناولها منهم سوى علماء اللغة الذين صرفوا همهم إلى بيان المقصود من الكلمات. وسرى استعمالها هكذا من غير تدبر دقيق، أو تمحيص عميق، مع أنّ «الإعتبار»، أي استلال العبرة أولاً، وتطبيقها ثانياً، «عملية» من أدق العمليات الذهنية في جانب، ومن أعسرها في مجالات الإجراء أو التنفيذ في جانبٍ آخر، لأنها مزدوجة، وازدواجها الضمنيّ هو اشتمالها على النظر والعمل في حركة شاملةٍ واحدةٍ لا تتجزأ...

والتوجيه الملحّ في القرآن الكريم، لا ينصبّ على الإعتبار بحوادث الزمن وحسب، وإنما هو يفصّلها، وكأنه يضيف إليها ثلاثة أشياء:

(١) سورة النور، الآية ٤٤.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

١ ـ وقائع القدر[٢].

٢ ـ أحوال الأمكنة أو البلاد[٣].

٣ ـ سيرة الناس والأنعام (الحيوانات)...

وكل ذلك يندرج على نحوٍ أو آخر في أحداث الزمن.

يتمثّل التوجيه نحو الإعتبار بوقائع القدر في الآية: ﴿ والله يؤيد بنصره من يشاء، إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار ﴾ وهذا حثّ على درس حالات النصر، وعوامل تحققه، وكيف يتمّ الوصول إليه... وبالتالي، على درس المعارك التاريخية وتقصّي ظروفها، ومسالك القائمين بها في مختلف المجالات والميادين.

أما أحوال الأمكنة، فإنّ الحث على تفهمها، واستخلاص العبر من أوضاعها، أمران يظهران في أصول الإسلام كلّها، لا سيّما عند ذكر الرسل والأنبياء، وما جرى لهم في البلدان التي نشأوا بها: ﴿ تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها، ولقد جاءتهم رسلهم بالبيّنات ﴾[٤].

وكذلك هو الشأن في الأنعام: ﴿ وإن لكم في الأنعام لعبرة ﴾[٥]. والواضح من هذه التوجيهات، أنها تقرن العبرة والإعتبار دوماً بفئةٍ معيّنةٍ من الناس. وهذه الفئة تتصف أكثر ما تتصف، بالعقل، أو الأحاسيس المرهفة الناشئة عن العقل، فتارةً تكون ـ أي العبرة ـ «لأولي الألباب» وتارة «لأولي الأبصار» وطوراً «لمن يخشى»[٦] وطوراً للمتقين والمؤمنين.

وتلك هي بالضبط قواعد البناء التاريخي الشامخ الذي أقامه الإسلام على مدى العصور، فالتاريخ لا يطلب لذاته، بل لما يجدُ به «العاقل» خاصة، من «عبر» في كل حقلٍ من حقول المعرفة.

---

(٢) «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب» سورة يوسف، الآية ١١١.

(٣) «قل سيروا في الأرض، ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين» سورة «الأنعام» الآية ١١.

(٤) سورة «الأعراف» الآية ١٠١.

(٥) سورة «المؤمنون» الآية ٢١.

(٦) إن في ذلك لعبرة «لمن يخشى» سورة «النازعات» الآية ٧٩

CamScanner الممسوحة ضوئيا بـ

وكان من شأن هذا الربط الأساسيّ بين موضوعات التاريخ وغايته في صميم الفكر التاريخي لدى المسلمين، أن اختلطت أنواع التاريخ، وتمازجت فيما بينها تمازجاً أساء إلى تنظيمها العلمي في مؤلفات أكثر المؤلفين، بحيث لا تجد فرقاً واضحاً بين موضوع وموضوع، في أي كتاب تاريخي ذي قيمة. ونجد في الوقت نفسه، في كل تاريخ، تاريخاً طبيعياً، وتاريخاً سياسيّاً، وتاريخاً أدبيّاً، وتاريخاً إجتماعيّاً، كما نعثر في كتب الأدب نفسها على الممازجة نفسها بين أنواع المعرفة(٧).

يقول روزنثال: «إن كلمة «تاريخ» العربية تعني كلّاً من الزمن والحقبة... ومن الواضح أن هذه الكلمة لا تظهر في الأدب الجاهلي، كما أنها غير مذكورةٍ في القرآن، ولا في الأحاديث النبوية... يضاف إلى ذلك أن القضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ، هي من تطورات الفلسفة الحديثة، وهي تختلف كلياً، عن مفهوم التاريخ في الإسلام، بالرغم من الرابطة الآليّة بين التعبيرين».

والواقع أن الوقوف هذا عند العبارات، وحتى عند المفاهيم القابلة للتغير أو التطوّر، هو الذي يؤدي إلى الغياب عن المحتوى، بنسبة ما يؤدي إلى العجز عن التقاط الحقائق القائمة وراء الأفكار والأعمال، إذ أي فرق حقيقي بين «علم الأخبار» و «الأيام» و «الأحاديث» و «الرواية» من حيث المحتوى، وعلم التاريخ بمعناه الشامل الجديد؟ وما هو الفرق من حيث المحتوى أيضاً، بين ربط الأحداث والأحوال والسير، بالعبر والإعتبار في جانب، والقضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ في الجانب الآخر؟

يجب أن نلاحظ الجوّ الفكريّ الحيّ الذي يسيطر على عصر من العصور، ونقارنه بالجوّ الفكري المعاصر، لنخلص من هذه المقارنة إلى «الحقيقة» العلمية

---

(٧) نجد أمثلة واضحة «لهذه المؤلفات في الكتب الآتية: «مروج الذهب» للمسعودي، و «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، و «العقد الفريد» لابن عبد ربه، و «الكامل» للمبرد، و «الحيوان» للجاحظ، فهذه تشتمل على التاريخ، والأدب، والعلم، والفلسفة والنقد، والشعر، والموسيقى، وسائر ما يتصل بهذه الموضوعات...

المسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التي تظلّ هي النواة لكل ظاهرةٍ من ظواهر الحياة، معاصرةً كانت أم قديمة.

* * *

لقد كانت فكرة «التاريخ» - الأخبار، الأيام، الرواية، السير، الأنساب، الأحاديث، الأساطير - معروفةً قبل الإسلام تحت هذه العناوين السبعة؛ وكانت فلسفة التاريخ معروفةً قبل الإسلام أيضاً، ولكن تحت عنوان «العبرة» وتطبيقها العملي هو «الإعتبار». وإنا لنعثر في خطبة قس بن ساعدة الأيادي مثلاً، على هذه السجعة: ﴿ إن في السماء لخبرا، وإن في الأرض لعِبَرا ﴾، فإذا رجعنا إلى أصول اللغة، نتبينّ ما لديها من أسرار، وضح لنا الموقف بجلاءٍ يقارب اليقين.

جاء في «لسان العرب»: «عبر الرؤيا، وعبّرها؛ فسّرها وأخبر بما يؤول إليه أمرها... وعَبَرَ الكتاب يعبرُه عبراً، تدبّره في نفسه، ولم يرفع صوته بقراءته... والعبرة: الإعتبار بما مضى... والعِبَرُ: جمع عبرة، وهي كالموعظة ما يتعظ به الإنسان ويعمل به ويعتبر، ليستدل به على غيره».

«العبرة» إذن، في الأساس من مفهومها اللغويّ، ودلالتها التي نَسْتلّها من كل سياقٍ وردت فيه، هي: تفسير شخصيّ للحادث، لأي حادثٍ من أي نوع، بحسب ما يرى الشخص أنه يؤول إليه أو ينتج عنه. والإعتبار هو السلوك الذي يمليه ذلك التفسير في الفكر والعمل.

ولقد توصّل إثنان من أشهر المؤرخين في القرون الوسطى، بعد نحو من ثمانية قرون إلى الفكرة الإسلامية الأساسية هذه، في كل بحثٍ تاريخي، هما: الحافظ الذهبي، وابن خلدون، يوم وضع الأول منهما (مات عام ١٣٤٧ م) «العبر في خبر من غبر» اختصاراً لموسوعته التاريخية الكبرى التي تقع في ٢١ مجلداً، وكان عنوانها «تاريخ الإسلام»، والثاني وضع «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». ولا ندري أي منهما تأثر بزميله أو أخذ عنه، لأنهما عاشا في حقبةٍ واحدةٍ من الزمن (مات ابن خلدون عام ١٤٠٦ م.) وإن كانت ظواهر الأرقام التاريخية تفصح عن سبق الحافظ الذهبي لابن خلدون، وتقدّمه عليه.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

غير أنّ هذين كليهما غرفا من معينٍ واحد، وفرض المناخ العقلي الذي تقلّبا فيه نفسه عليهما، فهذا ابن الأثير الذي عاش قبلهما بقرنٍ كامل، يبينّ في مقدّمة تاريخه، النقاط الآتية:

«أما بعد، فإني لم أزل محباً لمطالعة كتب التواريخ، ومعرفة ما فيها، مؤثراً للإطلاع على الجليّ من حوادثها وخافيها، ومائلاً إلى المعارف والآداب والتجارب المودعة في مطاويها...»

ثم يدافع عن التاريخ والإهتمام به، قبل الإمام السخاوي بأكثر من ثلاثة قرون: «رأيت جماعة ممن يدّعي المعرفة والدراية، ويظن بنفسه التبحر في العلم والرواية، يحتقر التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغيها، ظنّاً منه أن غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار، ونهاية معرفتها الأحاديث والأسمار، وهذه حال من اقتصر على القشر دون اللب نظره، وأصبح مخشلباً جوهره. ومن رزقه الله طبعاً سليمًا، وهداه صراطاً مستقيمًا، علم أن فوائدها كثيرة، ومنافعها الدنيوية والأخروية جمة غزيرة»

ويفصّل ابن الأثير هذه المنافع، فإذا هي:

١ ـ «إفادة الملوك ومن إليهم الأمر والنهي، بالإعراض عن سيرة أهل الجور والعدوان واتباع سيرة الولاة العادلين».

٢ ـ «ما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث: وما تصير إليه عواقبها، فإنه لا يحدث أمر إلا قد تقدّم هو أو نظيره، فيزداد بذلك عقلاً، ويُصبح لأن يُقتدى به أهلاً».

٣ ـ «التخلق بالصبر، والتأسّي».

وهذا الذي قاله ابن الأثير في الغاية من التاريخ، وفوائده، مستوحى بدوره من أفكار الذين سبقوه: الطبري، والمسعودي، والبلاذري، وغيرهم... والخلاصة واحدة: استلال العبر، وهي التي تتجدّد، وتتطوّر، وتتّسع مع الزمن، ثم الإعتبار، أي رسم السلوك الذي تمليه في مختلف نواحي الحياة، وتفصيلاتها.

* * *

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ليست إذن «القضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ، من تطورات الفلسفة الحديثة» كما ذكّر فرانز روزنثال، وكما هو شائع في أوساط الثقافة الأوروبية ـ الأميركية جميعها؛ وقد أقمنا الدليل الحسّي على أسبقية الفكر العربي في تناولها، وبحثها، والعمل أخيراً بمقتضى الرأي الذي قرّ عليه ذلك الفكر إجمالاً، إذ لم تكن هاتيك الجهود الجبارة التي بذلها المؤرخون في الديار العربية الإسلامية، لتُنفق دون أن يكون وراءها فكر يوجّهها، أو غاية أمامها تسعى في بلوغها، بل إن الوقائع التاريخية نفسها تظهر أن الفضل الأول في حفظ تاريخ الهند، إنما يعود لأبي الريحان البيروني الذي وضع الأساس لذلك التاريخ. وهذا ما أكده ول ديورانت في دراساته المستفيضة لـ «قصة الحضارة» في العالم، حين بسط الحضارة الهندية.

ولا مشاحّة أن أهمّ القضايا التي أثارها المحدثون، حول التاريخ كفكرة، مما يمكن تلخيصه في ثلاث:

١) قيمة التاريخ

٢) غاية التاريخ

٣) معنى التاريخ؛

وهذه القضايا الثلاث تتضمن القضية الرابعة، وهي فائدة التاريخ، بحكم البحث في قيمته وغايته والمعنى الذي يضعه له كل فرد، أو تتفق عليه مجموعة من البشر[٨]، نطلق عليها كلمة «دولة» في العصر الحاضر (التاريخ القومي) والحقيقة هي أن مفكري أوروبا، وأميركا من بعدهم، وقفوا طويلاً عند هذه المسائل: القيمة، والغاية، والمعنى، والفائدة، بصورة عامّة، وهي التي أثيرت في الأعصر الحديثة وكثر الجدل حولها، وعليها قام البنيان الفلسفي،

(٨) درس هذه المشاكل الأربع، وما يتصل بها من قضايا ومباحث، كثير من المفكرين المحدثين في أوروبا وأمريكا، تجد لها تلخيصاً قيّماً في كتاب وضعه ج. هور، عنوانه «قيمة التاريخ» توزعت فصوله السبعة، هذه الموضوعات: عند ينابيع النشاط التاريخي، بدايات النشاط التاريخي، تكوين المفهوم الحديث للتاريخ، التاريخ العلمي، أزمة التاريخ، ما هو أبعد من الحادث، معنى التاريخ.

J. Hours, Valeur de l'Histoire, Presses Universitaires de France, Vendôme, 1954.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ونشأت الأنظمة والأحزاب السياسية المتنوّعة، فلما أضيفت إلى التاريخ، تحوّل هذا نفسه إلى قضية فلسفية، واتسع موضوعه حتى شمل الأرض كلّها، والنشاط البشري كلّه، في جميع نواحيه. وعند ذاك تخيل المتخيلون ـ عن جهلٍ بالفكر العربي ـ أنّ «مفهوم التاريخ في الإسلام يختلف كل الإختلاف عن فكرة التاريخ الحديثة»!

والحقيقة أيضاً أن الفكر العربيّ سبق هذا التطوّر الذي حدث في كلٍّ من أوروبا وأميركا، وهو بمعزل عنه، حتى في النظر إلى التاريخ، والقضايا الفلسفية التي أثارها إضافة التاريخ إلى القيمة، والغاية، والمعنى، والفائدة، فإن لدينا كتاباً ألفه عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصاميّ المكيّ الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي (١٠٤٩ ـ ١١١١ هـ) وكان معاصراً للحركة الفكريـة التي غمرت أوروبا على يد الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ومن تلاه... وفولتير في عداد هؤلاء، وهو الذي كان أول من نشر عبارة «فلسفة التاريخ»، كما يؤكد معظم الباحثين الأوروبيين، وفي مقدّمتهم المفكر الإنكليزي كولنجوود[٩] ولكن عبد الملك العصامي كان يعيش في مكة، بعيداً بالفكر واللغة والمكان، عن كل ما كان يدور في أوروبا. وقد وضع كتابه التاريخيّ: «سمط النجوم العوالي، في أنباء الأوائل والتوالي» استناداً إلى المصادر العربية وحدها، وذكر لائحة بهذا المصادر بلغ عددها ١٠٦.

عرض هذا المؤرخ في مقدمة «السمط» لجملة القضايا الفلسفية التي تثيرها فكرة التاريخ، موجزاً ما أمكن أن يوجز ـ وتلك من خصائص الفكر العربي قديماً وحديثاً ـ مورداً بعض الأقوال لأئمة الفكر الذين سبقوه.

إنه ينقل للتدليل على قيمة التاريخ، وقد سمّاه «فنّ السير والتواريخ والأخبار»، أن «من الفنون التي تداولها الأجيال والأمم، وتعنو إليها نفوس ذوي الهمم، وتتنافس فيه الملوك والعظماء، ويتساوى في فهمه الجهال والعلماء، إذ هو

(٩) أنظر: «فكرة التاريخ» تأليف: ر. ج. كولنجوود، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة محمد عبد الواحد خلاف (القاهرة، ١٩٦١، والهامش رقم (٦) في الفصل «فلسفة التاريخ» من هذا الكتاب.

في ظاهره لا يزيد على إخبارٍ عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب منها الأمثال، وتسوّغ بها الأندية إذا غصّها الإحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، وما عانته الدول عند ضيق النطاق بها تارة، واتساع المجال. وفي باطنه نظر وتحقيق، واعتبار وتأسٍّ بما طحنته رحى الدهر منها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها، عميق. فهو لذلك له أصل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخليق»[10].

وينقل في بيان الفائدة من التاريخ قول الإمام الشافعي: «علم التاريخ يزيد العقل»، ويفيد في ضبط الأوقات والأحوال عما يحصل بسبب الكذب فيه من الإختلال، كما ينقل كلام ابن الديبغ: «لولا التاريخ لقال من شاء ما شاء» وحديث حسان بن زيد: «لـمْ يُستعن على الكذابين بمثل التاريخ».

وأخيراً يوضح الغاية من التاريخ أنه «يوقِفُنا على أخلاق الأنبياء في هدى رسالتهم، وأحوال الخلفاء والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الإقتداء بهم في ذلك، لمن يرويها في أحوال الدين والدنيا، ويطلع طلْعُ حقائق الأمور غنية بالتصريح عن الرموز والكنيا. . . فهو كالمرآة الصقيلة من نظر فيها، كشفت له عما لا يحسن عنده، أو يقول باستحسانه، ويصير بمعرفة من تقدم بمنزلة من شاهد المغيّبات بعيانه. ولولاه لأصبحت المآثر وهن دوائر، ورسوم المكارم ليس لها معالم، ومناهل المحاسن ذات ماءٍ آسن، فلم يزل الخلف متطلعين لأخبار من سلف، ومتتبعين لزهرات محاسنهم التي تقتطف، لتقتفي آثارهم فيما كان لهم من الأفعال الحميدة، وينشر ما طواه الدهر من مآثر فضائلهم العديدة».

وتلك هي فلسفة التاريخ، على نحو ما فهمها العرب وطبقوها، من أولها إلى آخرها، في جانبيها: النظري والعملي[11].

* * *

(١٠) هذا الكلام مأخوذ من ابن خلدون، مع شيء من التحريف.

(١١) كان أبو علي المرزوقي في كتابه: «الأزمنة والأمكنة» قد أورد ما قيل في أصل كلمة «تاريخ»، واستشهد بهذا القول المأثور «التاريخ عمود اليقين، ومُبيدُ الشكوك، به تثبت الحقوق، وتحفظ العهود». وقد فرغ من تأليف هذا الكتاب في أوائل عام ١٠٦٢ م.

«الأزمنة والأمكنة» الجزء الثاني، لأبي علي المرزوقي، طبعة بيروت، ١٩٦٩، ص: ٣٤.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والفكر العربيّ نزّاع إلى العلم، أكثر مما هو نزّاع إلى التأمل الفلسفي[١٢]؛ ولذلك، توجّه نحو القضايا العلمية ـ لا الفلسفية ـ التي تتصل بالتاريخ، وأولاها جل اهتمامه.

تنحصر القضايا العلمية الوثيقة الصلة بالتاريخ في الزمان، والمكان، والنفس البشرية، أي في الفلك، والجغرافية، وشؤون المنطق (الرياضيات)، والطبّ على أنواعه.

وتظهر هذه النزعة العلمية، بصورة عفوية، لدى معظم المؤرخين المسلمين، فنجد المسعوديّ يمهّد للأحداث التاريخية التي ينوي عرضها، بدراسات جغرافية، ويقول في مستهلّ «مروج الذهب»: «... صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه، في هيئة الأرض، ومدنها، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأنهارها، وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرّفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان نهراً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار براً، وما كان براً فصار بحراً، على مرور الأيام، وكرور الدهور، وعلة ذلك، وسببه الفلكي والطبيعي، وانقسام الأقاليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد، ومقادير النواحي والآفاق...»[١٣].

ونقع في مؤلفات المسعودي هذا على كتب، ظاهرة الصفة العلمية من عناوينها، مثل: «طب النفوس» و «القضايا والتجارب»، و «سر الحياة»، و «الرؤيا والكمال»، إلخ...

---

(١٢) انظر الفصل المقبل «فلسفة التاريخ».

(١٣) هنا، لا بد من الإشارة إلى أن ابن خلدون مهد لتاريخه، بدراسات جغرافية ومناخية مفصلة، إذ بين أن «الحكماء قسموا هذا المعمور على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب، يسمّون كل قسم منها إقليمًا...» ثم أفاض في وصف هذه الأقاليم، وبيان ما فيها من جبال وأنهار وسهول وقفار، وانتقل بعد ذلك إلى المناخ، وأنواع الأقاليم، وتأثير الهواء في أخلاق البشر، أي أنه فصّل ما أجمله المسعودي؛ ومصدر هذه الطريقة واحد، هو وضوح تلك «الرابطة» بين الزمان والمكان، في ذهن كل من يُعنى بالتاريخ، وأحوال الإجتماع البشري، من غير تفكير فيها.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ونجد الطبري يستهلّ تاريخه الشهير بتعريف الزمان، وذكر ما ورد في القرآن والحديث وتفسيراتهما، عن الفلك، والشمس والقمر، والليل، والنهار.

وتشير الإنتقاداتُ التي كانت توجّه للمؤرخين، والإعتراضاتُ على أعمالهم، والملاحظاتُ من جانب العامة والخاصّة، إلى أن «العلم» هو المطلوب، وصحة الرواية هي المنشودة، وسلامة القصد هي كل ما يراد من كتابة التواريخ، ليتمكن القارىء من الحصول على «العبرة» الحقيقية، ويتاح له أن «يعتبر» بما حدث حقّا وصدقا.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثاني

التاريخ كعلم

. . . وإذا كانت أحداث الزمن في مفهوم الإسلام «عبَراً» أي مادّة تفكير وتأمل، فإن التفكير فيها يحدو على جمعها، ولـمّ أجزائها وتبويبها، ووضع كل واحدٍ منها في موضعه، أي تصنيفها في آخر مرحلة؛ وذلك هو الأصل في تحول «الأخبار» إلى «علم» في دائرة الإجتماع الإسلامي.

وهذا يفيد أن المنطلق في تكوين التاريخ كعلم عند العرب، وفي المحيط الإسلامي عامّة، إنما كان في الأساس، هاتيك الرغبة في الإعتبار، أو هذه الإستجابة لأوامر الدين الصريحة التي وجّهها القرآن إلى«أولي الأبصار» و «أولي الألباب».

لذلك، نقع لدى باحث اسمه «الكافيجي» عاش في القرن التاسع للهجرة، على محاولات تعريف لعلم التاريخ، تجرّه قسراً إلى الخوض في موضوعات الزمان، والبيان، والأخلاق، حتى لتعجب وأنت تطالع كتابه «المختصر في علم التاريخ» مدى ما ينطبق عليه كلام أحد الفلاسفة الألمان المحدثين، وهو: «المؤرخ من بعض الوجوه، أقرب إلى العالم اللغوي منه إلى عالم الطبيعة» والكافيجي يقرر أن «التاريخ علم كسائر العلوم المدوّنة، كالفقه والنحو، والبيان». كما يقرر في مقام آخر «أنّ الحق أحق بأن يُتبع، والصدق جدير بأن يستمع. وهذا ثابتٌ بالأدلة الشرعية، وبالإستدلال العقلي».

وتركيز الأخبار كعلم، واحدٌ من المشكلات الكبرى التي لم يوفّق الباحثون لدى جميع الأمم تقريباً، إلى حلّها، بمقدار ما وفّق إليه العرب.

والسرّ في نجاح العرب عند هذه النقطة، دون غيرهم، هو ذلك المنطلق الوجداني، الأخلاقي الذي انطلقوا منه في بناء حياتهم الثقافية كلّها، أي أن الأسس النظرية التي وضعوها للعلوم، كانت صحيحة. وحين أخفقوا، جاء إخفاقهم نتيجة تخلّيهم عن تلك الأسس، وإهمالهم إياها، أو اضطرابهم في تطبيقها، أو تخاذلهم في البناء عليها، إذ لا يخفى أن البناء يحتاج أكثر ما يحتاج إلى تفاهم أولاً، وتعاون على العمل، من بعد[1].

السر في سلامة الفكر التاريخي في الإسلام، هو في الدرجة الأولى «نفي الظن» من جهة، و «الإبتعاد عن هوى الأنفس» من جهةٍ أخرى، والتشدّد في إحراز العلم أو «اليقين» من جهة أخيرة.

قال تعالى في وصف الجاهلين: ﴿وما لهم به من علم، إن يتبعون إلّا الظن، وإن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾[2].

وقال أيضاً: ﴿إن جاء كم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾[3]

إذا كان للتاريخ أن يكون «علماً» إذن، فعلى المؤرخ أن يكون ذا بصر، ذا لبٍّ، ليتمكّن من استلال العبرة، من تبينّ الحقيقة، وإقصاء الأوهام.

ثم عليه أن يكون متجرداً، أي خالياً من الأهواء، غير منغمس في عصبية لفئة أو حزب أو طبقة، فإذا تحيّز أفقد أقواله وأحكامه كل قيمة، وكان تحيّزه سبباً في إثارة شكوك العلماء وتضليل الجهلاء. وهذا التجرد هو الصفة التي تقوم وراء «الموضوعية» المنشودة اليوم في أوساط الباحثين والدارسين، ثم على المؤرخ بعد ذلك، أن يتحامى الظنون، ويرفض إعمالها فيما يعرض له من وجوه الشبهات

---

(١) أورد القاضي أبو الحسن الماوردي في رسالته السياسية الكبرى «أدب الوزير» هذا القول لبعض الحكماء: «حَزْزُ الناس ثلاثة: أُلفَةٌ تجمعُهم، ومناصحة تنفعُهم، وطاعة تمنعُهم فإنّهم إن تفرّقوا تفرّقت أمورهم، وإن عَصُوا ظهر نفورهُم، وإن لم يُناصحوا وغرت صدورُهم».

انظر «أدب الوزير» نشرها الدكتور أحمد فريد الرفاعي في «التعقيب على المقدمة»، مطبعة المعارف ـ مصر، ١٩٣٦.

(٢) سورة «النجم» الآية ٢٨

(٣) سورة «الحجرات» الآية ٦.

والإحتمالات التي لا حصر لها، ولا سيما في شؤون وقضايا وأحداث ماضية، يستحيل عليه أن يخضعها للتجربة في الحاضر.

ونفي الظنون في تناول قضايا الحياة أو التاريخ - والتاريخ حياة ماضية - هو الذي يحتّم «البحث». وهو الذي يجعل البحث علمياً. ويجعل البحث التاريخي في أصفى أشكاله، وأردها بالنفع والعافية، خاضعاً للمنطق خضوع توافق وانسجام، لا خضوع تبعية واستعباد(٤).

هذا هو معنى التاريخ بوصفه علمًا، أي مجموعة وقائع مترابطةٍ منطقياً، متسلسلةٍ مع الزمن، لا يشوبها تناقض، ولا يشوّه صورتها تفكك. وبهذا تفترق عن الأسطورة، والرؤيا، والخيال، والإيمان، أو العقيدة، لأن لكل واحدةٍ من هذه منطقها الخاص.

بيد أن افتراق التاريخ عن هذه الأشياء، لا يعني بحال، أنه فراق لا لقاء بعده، فالأساطير، والرؤى، والأخيلة «وقائع» راهنة، تعرفها البشرية اليوم كما عرفتها في الماضي، وعلى نحو ما ستعرفها في المستقبل، ولا سبيل إلى إنكار وجودها، وتأثيراتها، ووظائفها التي أدّتها وتؤديها في حياة الناس.

هنا نصل إلى موضوع التاريخ، وقد أصبح اليوم على جانب كبير من الشمول، ولم يعد محصوراً في أحوال الماضي كما كان شائعاً من أمره ومعروفاً، بل كما هو قائم حتى الآن في معظم الأذهان، إذ لا يزال الماضي أول ما يتبادر إلى الذهن حين ترد كلمة التاريخ على أي لسان، في أي بلدٍ من البلدان.

والواقع أن لهذه الكلمة من حيث موضوعها، ثلاثة معانٍ بالعربية: الأول لغوي، وهو «تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع كظهور ملة، أو

---

(٤) تجد هذه الخصائص العلمية المنشودة في كتابة التاريخ، مُبيّنةً أوضح تبيين في كتاب «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي» ولا سيما القسم الثالث منه، حيث تناول الموضوعات الآتية:
١ - ذكر المصادر، ٢ - الدقة في النقل، ٣ - الوضع والسرقات الأدبية، ٤ - روح النقد، ٥ - منزلة الثقات من علماء الإغريق، ٦ - حدود النقد.
«مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»، تأليف الدكتور فرانز روزنتال، ترجمة الدكتور أنيس فريحة،
دار الثقافة - بيروت، ١٩٦١.

وقوع حادثة هائلة من طوفان، أو زلزلةٍ عظيمة» (الكافيجي). والثاني علمي، وهو «علم يبحث ماضي البشرية» (ريمون آرون) وكان الكافيجي قد بيّن أنه «يبحث عن الزمان وأحواله، وعن أحوال ما يتعلق به». والثالث، وهو المعنى الفلسفي للتاريخ، في إطار الحضارة العربية: «مخزن العبر وأداة الإعتبار»، كما بيّنا في الفصل السابق.

وإذا نحن التفتنا إلى المعنى العلميّ، تحدّد لنا موضوع التاريخ على نحو دقيق وشامل في آن واحد، فالزمان هو موضوع التاريخ، وبهذا يشمل التاريخ كعلم، كل ما جرى ويجري في الزمن، وتتعدّد فروعه وأنواعه بتعدّد الموضوعات، ويصبح للأساطير مثلاً تاريخها كما للزراعة، والطبيعة، والمجتمع، والفكر، تاريخ أيضاً.

غير أن «الشيخ الإمام العلاّمة، شيخ الإسلام، حامل لواء سنة سيد الأنام، خاتمة الحفاظ والمحدّثين، قامع المفسدين والمبتدعين، أبو الخير محمد شمس الدين السخاوي» أوضح موضوع التاريخ كعلم، إيضاحاً لا مزيد عليه، حين قال: «وأما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة، الموجودة للإنسان وفي الزمان».

هناك على التحقيق، علاقة بين الإنسان والزمان تظلّ مضمرة يدركها الناس بالحدس، ويقرون بوجودها من غير أن يفكروا فيها، لأن الزمن مفهوم إنساني كغيره من المفاهيم التي لا تقع في متناول الحس، وإن عمر بها كل وجدان. والتاريخ في صيغته الشاملة، أي تعريفاً وموضوعاً، إنما هو قصة هاتيك العلاقة بين الإنسان الواعي (ذي البصر، ذي اللب، قرآنياً) والزمان.

هذه الخاصة في التاريخ، ونعني بها الشمول، هي التي وقف عندها المحدثون من مفكري أوروبا وأميركا موقف الحيرة، فمنهم من أنكر قيمته وتنكر لفائدته(٤)، كما أن فيهم من استغلّه لأغراضٍ قومية، أو حزبية، أو

---

(٤) قال بول فاليري: «التاريخ يبرر ما يراد تبريره، فهو لا يعلم، على وجه الدقة، شيئاً، لأنه يتضمن كل شيء، ويعطي أمثلة عن كل شيء... التاريخ أخطر مستحضر أعدّته كيمياء الذهن..» انظر «قيمة التاريخ» المذكور سابقاً، ص: ٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

سياسية[٥]، ضارباً صفحاً عن التجرد، غير عابىء بالموضوعية.

كان رينان يحسب أن «التاريخ بمعناه العاديّ أي سلسلة الوقائع التي نعرفها عن تنامي البشرية ليس إلا جـــزءاً يكاد لا يُرى من التاريخ الحقيقي»[٦].

وكان تين يعتقد أن «التاريخ في قرارته، مشكلة من مشاكل علم النفس»[٧].

وكان فاليري يبيّن أن التاريخ لا ينهض بالبرهان على صلاح أية فكرة، ولا على فساد أية فكرة، وليس «لفكرة الماضي من معنى ولا قيمة إلا للإنسان الذي استحوذ على ذاته هوى المستقبل»[٨].

الأمر الذي لا معدى عن إيضاحه هو أن الشمول في فكرة ما، أو موضوع ما، يجعل الفكرة أو الموضوع في جوّ غائم بعض الشيء، فلا يملك الذهن التقاطه من خلال التفاصيل، ويضيع أكثر ما يضيع في التقاط العلاقات بين الحوادث والأشياء والأفكار والظواهر، لأنّ بعض هذه العلاقات لا يزال حتى في عصرنا الحاضر، خافياً. والمنوّرون أنفسهم يعترفون بجهلهم، ولا يجسرون على الزعم أنهم أدركوا الحقائق كلّها، وفرغوا من بيانها. والذين تبلغ بهم الجرأة حدّ ادعاء المعرفة بكل شيء، إنما هم الذين يعرّضون أنفسهم للريبة بأمرهم، وتصبح دعواهم وبالاً عليهم، وضرباً من الرعونة يفقدون معها كل احترام.

وإذا كان الإنسان والزمان موضوع التاريخ، كما بينّ الإمام السخاوي، فهل بعدُ أشمل من الزمان وأشمل من الإنسان؟ وكيف لامرىء أن يحيط بالزمان ويعرف عوالم الإنسان؟

ـ لا ندحة إذن عن الإقرار بالحقيقة، وهي أن التاريخ في صيغته الشاملة،

---

(٥) «لقد دخل المؤرخ، شأنه شأن سائر العلماء، في خدمة الدولة، وغدا موظفاً يُطلبُ إليه، لقاء الأمان الذي يوفره له بعد اليوم، راتب ثابت، أن يؤدي خدمات يستطيع مفتش ما، أن يقيسها إدارياً ويتحكم بها. عليه، بقول مختصر، أن يعلّم مادة مقررة في المناهج الرسمية».
المصدر السابق، ص: ٤٢.

(٦) E. Renan, Lettre a Berthelat, œuvres complètes, i, 633

(٧) H. Taine, Histoire de la littérature anglaise, XLV

(٨) P. Valéry, Regards sur le monde actuel, 19

لا يمكن أن يكون علمًا، ولن يصير علمًا، كما هو شأن الكيمياء أو الحساب، ما دامت هنالك خفايا وعلاقات لم يستطع الإنسان في حالته الراهنة من العلم، أن يتبيّنها.

بقي أن الفكر العربيّ وحده، ربط بين الغاية من التاريخ وموضوعه، في حركةٍ ذهنيةٍ عزّ نظيرها، أو في وثبة أخلاقية لاستشراف الحقائق، تحوّلت معها الوقائع والحوادث والأحوال التاريخية إلى «عبر» في الحاضر، ومواعظ للمستقبل.

* * *

السؤال الذي يرد، ، إزاء هذا الموقف الدقيق الذي ينشأ عن علاقة الإنسان بالزمان، دون أن يكون في مستطاع الإنسان أن يلاحظ «ما جرى» مباشرةً، فضلاً عن أن يقوم بأدنى تجربةٍ تجعله على يقين علمي مما يروى له، أو يسمع، أو يقرأ ـ السؤال هو: كيف وفق الفكر العربي بين نزعته العلمية وإقباله الشديد على الأخبار، والسير، والأيام، ومعرفة الأنساب؟ أو كيف ربط بين الغاية من التاريخ وموضوعه؟

ـ الجواب أنه اخترع ما يصُحُّ أن نسميه «فنّ التمحيص». وتفصيل ذلك أنك حيال ما تسمع وما تقرأ، مثلك حيال ما يقال وما يُشاع، ولا تملك أن تصدّق، ولا تستطيع في أكثر الأحيان أن تكذب. وبهذا تجد نفسك، إزاء تلك السيول الطامية من الآراء المتعارضة والأقوال المتناقضة، والقواعد والمبادىء التي تتشابك فيما بينها من جهة، ويختلط بها الحق والباطل من جهةٍ ثانية ـ تجد نفسك مضطراً للبحث، والدرس، والإختبار أو «التمحيص» بكلمة واحدة، لكل ما يرد على الألسنة، وتطالعك به الكتب.

ولو كان الأمر يقتصر على ما تسمع وتقرأ لهان تناوله، ولكنّ ضرورة التمحيص تتجاوز في شدتها وإلحاحها الموضوعات الخارجية الظاهرة، وتتخطى المحسوس من الأقوال والأعمال لتجوس خلال البواطن، وتتغلغل إلى السرائر، وتوغل في تغلغلها وتوغل، حتى تفضي إلى منطقةٍ يغلّفها الظلام، ويتراكم فوقها الضباب، وتتعاورها الشكوك من كل جانب، ونعني بها «النية» الكامنة وراء

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الظواهر فيما يشاع ويذاع، أو العلة الحقيقية المستترة خلف المواقف والحالات الإنسانية(٩).

وهذه النية تكون مرة واعية من نفسها، ومرةً غير واعية، والعلة أيضاً تكون آناً معلومة، وآناً مجهولة حتى من صاحبها نفسه، فلا غنى، عند تحرّي الأنصاف، من التدقيق في هذه الحالة، وتبينّ الواقع الخفيّ قبل الحكم استناداً إلى الواقع الظاهر وحده.

غير أن المشكلة الكبرى في هذا الفن، إنما هي الآلة التي تُستخدم في التدقيق، وتبيّن الأسرار الخفية، والتحقق من النيات الكامنة، والأحوال المستترة. وهذه «الآلة» هي التي اجتهد فلاسفة العالم قديماً وحديثاً في اكتشافها، أو اختراعها، أو إيجاد ما يقوم بعملها.

لقد عاش الناس، ولا يزالون يعيشون وهم يؤمنون بما يسمّونه «البحث»، وشاع في التراث العربي القول المأثور: «الحقيقة بنت البحث» والمراد بالبحث، كما تقول معاجم اللغة: «أن تسأل عن شيء وتستخبر». وأصل البحث لغويّاً «طلبك الشيء في التراب» ومنه المثل السائر «كباحثة عن حتفها بظلفها، وذلك أن شاةً بحثت عن سكين في التراب بظلفها، ثم ذبحت به»(١٠).

هذا الأصل اللغويّ لمعنى البحث في العربية، يلقي بعض النور عليه كآلةٍ وأداةٍ نستخدمها في التمحيص، وهو أن البحث لا يكون إلا عن شيء أو معنى خفيّ، أي غير ظاهر. وذلك يفيد أنّ الحقائق الخافية غيُر الظواهر، وأن هذه

---

(٩) يؤكد علماء التشريع الإسلامي، على قيمة «النية» في كل عمل، ويتشددون كل التشدد في بيانها وإيضاحها والتيقن من حقيقتها، استناداً منهم إلى الحديث الشريف الشائع لدى الخاصة والعامة ألا وهو: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرىء ما نوى». وأول ما يبحثون عن «قصد» المؤرخ من كتابة التاريخ، ولذا نقع في كل كتاب، على ديباجة أو توطئة يوضح بها المؤلف ما رمى إليه، أو ما حمله على التصنيف.

انظر «الأصول العامة للفقه المقارن» تأليف محمد تقي الحكيم، منشورات دار الأندلس، بيروت ١٩٦٣، ص: ١٢١، ١٢٦.

(١٠) لسان العرب لابن منظور، مادة «بحث».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ليست أكثر من دلالاتٍ أو علامات نستطيع أن نسترشد بها للوصول إلى ما تحتها، وتمييز الحقيقيّ من المزيف وراءها.

ليست الظواهر إذن في أبسط بيانٍ وأوضحه، إلا لغةً أو رموزاً أو إرشادات، لما يستتر خلفها من معانٍ وحقائق.

والبحث بمعناه الفكري والعمليّ، أن نحاول، ترجمة هاتيك اللغة، وفهم تلك الرموز، وتوضيح ما تشير إليه الأشياء الظاهرة في العلم، والحوادث الثابتة في التاريخ، والأحاسيس المثارة في الفن.

ولا بُدّ في جميع العمليات هذه من ترجمة، وفهم، وتوضيح، وبيان. لا بُدّ من فكر متنام، ناضج، واسع، قوي، نزيه، ليؤدّيها، ويقوم بها أحسن قيام، حتى تبلّغ أهدافها المنشودة، وإلاّ أخفقت ولم تسفر عن نتيجةٍ صحيحةٍ، وإخفاقها يظلّ مرتقباً، حين يكون الفكر القائم بها قاصراً أو فجّاً، أو ضيّقاً، أو ضعيفاً، أو مشوباً بعاطفةٍ أو مصلحة أو منفعة، غير سليمة.

ها نحن نصل إلى الأسس التي يقوم عليها فن التمحيص، ونعني بها الصفات التي لا بد للفكر من أن يتصف بها، ليحسن تمحيص الحقائق والبلوغ بالبحث إلى نتائجه الصحيحة.

والصفة الأخيرة ـ أي نزاهة الفكر ـ هي التي يعسر على سواد الناس التقاطهافي مجمل المواقف التي يقفونها في حياتهم اليومية. وافتقادها هو السبب الكامن وراء الأخطاء الإجتماعية والسياسية ـ وبالتالي التاريخية ـ، وهو السرّ الذي نكتشفه آخر الأمر، في دراسة أحوال الإنحطاط المدني، واضطراب العمران البشري، وتخلخل الأوضاع الإجتماعية في بيئة معينة، وفي حقبة معيّنةٍ من الزمن.

إنّ من السهل أن نميّز الفكر القاصر من النامي، والضيق من الواسع، والضعيف من القويّ، والفجّ من الناضج، ولكن العسر كل العسر في تمييز الفكر النزيه من الفكر المشوب.

هناك الذين تسيّرهم عواطفهم ويحسبون أنهم فلاسفة. وهناك الذين

يسعون وراء مصالح غير مشروعة ويظهرون أنهم علماء. وهناك الذين يتحركون بوحيٍ من منفعةٍ تضر الآخرين، ويتصورون ويصوّرون للناس أنهم يخدمون الإنسانية.

وليس عدم النزاهة الفكرية ماثلاً في العواطف كعواطف، ولا في المصالح كمصالح، ولا في المنافع كمنافع ، وإنما هو فيما تحمل بعض العواطف من سوء، وما تنطوي عليه بعض المصالح من أنانية جامحة، وما يشوب عديد المنافع من أضرار بالآخرين.

وفن التمحيص هو في البحث عن الفكر القائم وراء الأقوال والأعمال، ثم في تحرّي صفة النزاهة في ذلك الفكر، وجلاء ما قد يشوبه من شوائب، والحكم أخيراً عليه بحسب الوقائع والحوادث والدلالات القيّمة الصحيحة الثابتة.

* * *

كان من شأن هذا الفن القديم في حياة العرب، والذي تفصح عنه اللغة العربية، في دقائق تعبيراتها الخاصة أحسن الإفصاح، كما رأيت ـ كان من شأنه أن وجّه الذهن العربيّ إلى تلقّي الظواهر، والأفكار، والأحداث، والأخبار بشيء من الحيطة، والحذر، وكثير من الفضول وحب الإستطلاع، وأحياناً ببعض الريبة، تبعاً للأحوال، والظروف والأشخاص[11].

---

(١١) وهذا ما يبينه المرزوقي في خاتمة كتابه «الأزمنة والأمكنة» كدليل نقدمه على تحفظ المؤلفين وحذرهم واحتياطهم لما قد تحدثه مؤلفاتهم، من تأثير في نفوس القراء:

«واعلم أن من حق المصنف إذا جمع الأصول بحقائقها، واستوفى الفروع بلواحقها، أن يمنع الخاطر من تجاوز الأنس بالميسور إلى وحشة المعسور، ويدفع الهاجس من الخروج عن مساعدة الألوف إلى مشامسة الثغور، حرصاً على بلوغ غاية شأوه لا يلحقها، ودفعاً في وجهة ممكنة جهده لا يحيط إلا بها، لأن التحفظ مع الإقلال أقرب، وهو من الإكثار أبعد، ونصرة الرأي في مجاذبة الهوى حصن من الندامة، وأمن من الملامة، ولأن البليغ، وإن كان مؤيداً في خصله، مسدداً في نقده، يصحب التثبت، ويجتنب التجوز، لا يعجزه ما غاب، ولا يغلبه ما راب. . . والأدب حبس العقول، والتأدب اكتساب القلوب».

«الأمكنة والأزمنة» ج ٢ ص: ٤٥٨.

هذا ما لحظه الباحثون قديماً عند التعرض لخصائص الطبع العربي، دون أن ينفذوا إلى قـرارة ما نوضح هنا ونبين. ونختار من هؤلاء الباحثين أحمد المرزوقي الفقيه اللغوي، والعالم الرياضي الذي عاش في القرن الرابع للهجرة، وصنّف عدة كتب، من أهمها كتاب «الأزمنة والأمكنة» الذي وردت في مقدمته العبارات الآتية، فبعد أن أوضح «أن رؤساء الأمم أربعة بالإتفاق: العرب، وفارس، والهند، والروم. . . .» قال: «. . . وإن كان للعرب خاصة طبعٌ عجيب في الأخبار والإستخبار، والمباحثة والإستكشاف، وسرعة إدراك ما يسفر عن الأواخر، عند النظر في الأوائل، فحصلت لهم بذلك أخلاق عادت مفاخر، وأفعال صارت مناقب».

وأضاف ـ وهذا هو موضع الإستشهاد به ـ: «ثم لهم الفراسة الصحيحة، والكهانة العجيبة، وصدق الفأل الحسن، والحس المصيب مع العلم بأثر القدم في الصخر الأصم، والقاع العفراء؛ وقيافة الأثر مع قيافة البشر ليست لغير العرب، لأنهم يرون المتفاوتين في الطول والقصر، والمختلفين في الألوان والنعم، فيعلمون أن هذا الأسود ابن هذا الأبيض، وهذا القصير ابن أخي هذا الطويل، مع الرعاية لأنسابهم وأيامهم، ومحاسن أسلافهم، ومساوىء أكفائهم، للتعاير بالقبيح والتفاخر بالجميل، وليجعلوه مبعثةً على اصطناع الخير، وموجزةً عن ادخار الشر. ولهم تبيّن أحوال النجوم: سعدها ونحسها، والأنواء ومقتضياتها، والأمطار ومواقيتها، وبوارح الرياح في إبانها وحينها. . .».

ونختار من المحدثين غوستاف لوبون الذي أوضح في «الحضارات الأولى» أن ميزة العربيّ هي «الذكاء المبدع»، ولا حاجة إلى التفصيل.

لم تذب هذه الخصائص العربية جملةً ولا تفصيلاً، بتأثير النكبات والأحداث، وتغلب الأجانب، وإنما ظلّت «كامنة»، وهي التي عملت عملها في قولبة الفلسفة العربية الخالصة، إذْ جعلتها، بحكم اتجاهها العلمي الصرف، وتعلّقها بـ «التمحيص» ومقتضياته العقلية والنفسية، ذات صبغةٍ عملية.

ولن يعسر على مفكر منصف، يتحرّى الحقائق، أن يكوّن صورة واضحةً، متكاملة لتلك الفلسفة، من خلال الأمثال السائرة، والخطب،

والرسائل، والوصايا، وأخيراً من سير الرجال والنساء الذين واكبوا انبثاق الحركة الإسلامية، ودفعوها. . . والذين جاءوا بعدها، وكانوا من نتاجها وثمارها، في مختلف بقاع الأرض، ولا سيّما في الإقبال على الدراسات العلمية، والثقافية بوجه عام.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ

يمكن الآن، بعد أن رأينا وجهة الإسلام في فهم التاريخ، وهي الإفادة من أحوال الماضي للاعتبار في الحاضر، والانطلاق من هذا نحو مستقبلٍ أفضل، وبعد أن رأينا القواعد الإسلامية في تركيز التاريخ كعلم، على أساس من نفي الظن، والتثبّت من صحة الأخبار(التمحيص، وهو التبيّن قرآنياً) ـ يمكن أن نرسم الفلسفة العَمَلية التي وضعها الإسلام للتاريخ، ولموقف الإنسان الواعي منه.

كان مفكرو الإسلام يُجْنحون إجمالاً، إلى التقليل من حظّ الفلسفة في الحياة، والغضّ من قيمة الفلاسفة. وذلك، لأن الفلسفة ، كما رشحت إليهم، أي إلى الخاصة والعامة منهم على السواء، لم تكن تعني البحث عن الحقيقة، ولا صرفت همّها إلى بث الحكمة وحمل الناس على حبها، وإنما غاصتْ في أوحال المجادلات العقيمة، وشردت إلى حدّ بعيد في سماوات خيالية غائمة، ضلّ معها كثيرٌ من أدعيائها عن جادّة الإستقامة، وسبل الخير والصلاح، مما أدّى إلى سوء استعمالها على نحو ما أسيء استعمال الشريعة، والقضاء،والعلم، والفن، وحتى الأدب، على مدار العصور، وفي مختلف البيئات[1].

(١) يكفي للتدليل على صحة هذا الواقع أن معظم الذين اتهموا بالزندقة كانوا من المعنيين بالقضايا والمشاكل الفلسفية، حتى في صفوف الشعراء (صالح بن عبد القدوس، بشار بن برد، أبو العتاهية). وأن الجمعيات السرية كانت تستمد أعضاءها من الفلاسفة والمتصوفين (إخوان الصفا، حلقة الحلاج، إلخ . . .) وقد أوضح ده بوير هذا الأمر قائلاً: «لم يكن العرب يحبون أن تعكر عليهم النظريات الفلسفية العامة، صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم».

انظر: «تاريخ الفلسفة في الإسلام» تأليف ده بوير، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة.

ثم كان من شأن هذه الإساءات في الإستعمال، أن جعلت مفكراً جليلاً مثل الغزالي يتنكر للفلسفة تنكراً عزّ نظيره، ويضع كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» توكيداً منه لموقفه ذاك وتبريراً له في آن واحد،ولكنه خلص من الفلسفة إلى التصوّف، وأقام عنده لا يبارحه.

إلا أنّ الغزالي قاوم الفلسفة، وحمل على الفلاسفة من زاوية منطقية خاصة، واستناداً إلى مبادىء ذاتية تقررت قيمتها في نفسه واندفع ينافح عنها، ويدعو إليها معتمداً أساليب الفلاسفة، متذرّعاً بمنطقهم في مواطن الدفاع، متسلّحاً بأسلحتهم في كثير من المواقف، وإذا بنا نجد الإمام فخر الدين الرازي يحمل في مواضع كثيرة من التفسير الشهير الذي شرح به القرآن الكريم شرحاً فكريّاً عميقاً، وأوغل في تأويل الغامض من آيِهِ - وهو من الراسخين في العلم - نجده يتهم الغزالي مثلاً عند تفسير الآية: «فلما جنّ عليه الليل، رأى كوكباً، قال هذا ربي...» فيقول: «وتفلسف الغزالي في بعض كتبه، وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية لكل كوكب...» وعند تفسير الآية: ﴿ما قدروا الله حق قدره، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء...﴾ فيقول: «تفلسف الغزالي فزعم أن هذه الآية مَبْنيّة على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية...»[٢].

وهكذا... تعاون المتصوفة ورجال الشريعة على ما بين هؤلاء وهؤلاء من خلافاتٍ في الرأي، على شجب الفلسفة كما كانت شائعة أو على الأصح، كما كان يفهمها كل مفكر أو مشترعٍ بمفرده[٣].

---

(٢) انظر «مفاتيح الغيب» أو تفسير القرآن للإمام فخر الدين الرازي، سورة «الأنعام» الآية «فلما جن عليه الليل رأى كوكباً»، والآية «وما قدروا الله حق قدره..».

(٣) عقد ابن خلدون في «مقدمته» الشهيرة فصلاً (٣١ من الباب ٦)، «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، هذا بعض ما جاء فيه: «... وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله: الحسي منه وما وراء الحسي، تُدرك ذواته وأحواله، بأسبابها وعللها، بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة... واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه، باطل بجميع وجوهه...».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بيد أن التاريخ ظلّ بمفهومه الإسلامي ـ وهو المفهوم المتحدر من نزعة الفكر العربي العلمية ـ في نجوةٍ من حملات الفلاسفة والمشترعين والمتصوّفة على السواء، حتى لنجد ابن خلدون، وهو المتصوّف القريب في تفكيره من الإمام الغزالي، يضع فلسفة سامقة، شامخةً للتاريخ، ويعتبر نفسه «مستنبطاً» لعلم جديد، فاق به الأولين والآخرين، وذاك ما يزال، وحتى يومنا هذا، مثار جدلٍ ونزاع بين أكثر الباحثين من شرقيين وغربيين. فمن أين اهتدى ابن خلدون المتصوف إلى فلسفته التاريخية؟ وما هي المصادر التي استقى منها أفكاره الجديدة؟ وهل يعقل أن يخرج هكذا فذا، فريداً بين معاصريه، وأساتذته، وتلامذته؟

ـ الواقع أن الإسلام نفسه ينطوي في تعاليمه الحياتية الخالصة، على فلسفةٍ للتاريخ، على فكر تاريخي هو الفذ، وهو الفريد في حقيقة الأمر، وفي جوهر الدين نفسه.

الإسلام يلح إلحاحاً شديداً على تفادي «سوء المصير»، والتنبّه للمصير، والعمل المتصل الدائب على تحسين المصير. وبهذا، يوجّه الناس نحو التفكير في المستقبل، والتفكير في المستقبل يجر إلى تدارس أسباب الحوادث، والبحث عن مسالك الدول، والتشدّد في فهم الحاضر، وتقويم كل اعوجاج في السلوك.

وقد تحدّثت مرةً إلى بعض المثقفين ممن استهواهم فلاسفة التاريخ في ألمانيا وانكلترا وأميركا ـ وعلى رأس هؤلاء هيجل ـ وهم في حيرةٍ من ضعف الفكر التاريخي، على ما يزعمون، في حضارة الإسلام. فقلت لهم: «يلوح لي بكثيرٍ من الوضوح أن فلسفة التاريخ في الإسلام، يلخصها أروع تلخيص، قول الرسول العربي: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

تلك هي «العبرة» الأساسية الكبرى التي يستلّها المسلم، كل مسلم حقيقي من علاقة الإنسان بالزمان، وهي أن «يعمل» ولا ينفك يعمل، بروح من يعيش أبداً، على أن لا ينسى في الوقت نفسه أنه قد يموت غداً.

وفلسفة التاريخ كلّها تدور بعد ذلك حول هذا الموقف الروحيّ الذي يبدو متناقضاً، متصارعاً في داخله، بين العيش إلى الأبد، والموت في الغد.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والفيلسوف الإسلامي الحق هو الذي «يوفق» بين هذين الطرفين، ويختار في كل ظرف ما يجعلهما على أدق انسجام في داخل ذاته وخارجها.

أما كيف يوفق المرء بين الحاضر والمستقبل، وهو لا يعرف ما يجيش به هذا، ولا يحيط بدقائق ذاك، ومن أين له أن يحقق الإنسجام المنشود بين حدود معادلة متنافرة الأطراف، تعج بالإحتمالات التي لا حصر لها، فهذا بالضبط ما لا يتاح لأحدٍ أن يقطع فيه برأي، مما يؤكد أن الفكر التاريخي في الإسلام، يترك «هامشاً حراً» على الإنسان أن يملأه بفكره، ومحض اختياره، وحمل تبعة مَلْئه، حسب المكان والزمان الذي يكون فيه من جهة، ويقيّده من جهةٍ أخرى، في لفت نظره أساساً، إلى ضرورتين لا مندوحة له عن مواجهتهما: الأولى هي العمل، والثانية النهاية المحتومة لكل حياة، وهي الموت.

وليس هذا كل شيء، فالعمل كضرورة لا مناص من تلبيتها، يستلزم بطبيعة أدائه «معرفة» الظروف، والوسائل، والإمكانات، والغايات، ولا يستقيم له أن يكون «صالحاً» إذا كان ضرباً من الخبط في الظلام، أو الإنسياح مع هوى، أو وهم، أو عصبية، حتى في حالة انجلائه عن «نجاح»، لأن المصادفة لا تصحّ مقياساً للأعمال ولا يمكن الإطمئنان إليها، والاعتماد عليها، في سلوك الإنسان، بَلْهَ إرشاده!

ذلك يفيد، على نحو لا سبيل فيه إلى جدل، أن القدرة على الإعتبار الذي هو غاية التاريخ، إنما تضطلع بها الذات البشرية عن طريق التأمّل والمعرفة؛ والتفكير التاريخي السليم، يقتضي التعلّم، والإحاطة، والتدرب على جودة الفهم، والتمرس بمنطق القضايا والحوادث والأحوال، والربط بين الأسباب والمسببات.

وعندما نضج الفكر التاريخي في الإسلام، رأينا ابن خلدون يعترض على المؤرخين، ويندّد بتخلّيهم عن هذه الحقائق: «... وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها... ولكنهم لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث، ولا دفعوها».

وتلك هي فلسفة التاريخ في الإسلام: أن يعمل الإنسان بوحي من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العقل، وفي ضوء المعرفة، على تحسين المصير وتفادي السوء؛ والقيمة الحقيقية إنما هي للعمل الصادر عن فكر نيّر، في سبيل غاية شريفة(٤).

ولقد كان لمفكري الإسلام، في حيّز التاريخ، يد طولى وأساسيّة في نشر هذا الإعتقاد السائد اليوم، وهو «أن التاريخ البشري الناشىء عن تفاعل عددٍ لا يحصى من العقول الإنسانية، ينبغي أن يكون خاضعاً لقوانين بسيطة، يمكن أن تدركها تلك العقول».

ولا جدال أن أجلّ الأعمال، وأحفلها بالخير والصلاح، هي تلك التي ترمي إلى إنارة العقول، وهداية القلوب، وشفاء النفوس، لتدفع بها في سبل المصائر المعنوية والمادية الخيّرة، وتكشف ما قد يخفى على الناس من «قوانين» أو سنن يخضع لها الزمن، ويتقيّد بها في سيره.

* * *

هذه النظرة ـ العملية ـ إلى التاريخ التي ينجلي عنها الإسلام، تضع العقل البشري وجهاً لوجه، أمام فكرة «المصير»، لأن تلك النظرة نفسها، كما رأينا، أحدُ معطيات الملاحظة للمصائر، ونتيجة تمحيصٍ لمختلف الملاحظات في موضوع غير محسوس.

ولقد درس المفكرون قديماً طبيعة هذه الفكرة (الصيرورة) منذ أرسطو وأحاديثه عن الصورة والهيولي، والوجود بالقوة والوجود بالفعل، إلى أيّامنا هذه.

ولكن بابل القديمة هي التي طرحت فكرة المصير، وعليها قام بنيانها الحضاري في جوانبه الثلاثة: الديني، والتشريعي، والسياسيّ إذ نشأ في تلك

---

(٤) المصير، كما يتبين من القرآن الكريم، ينحصر بأنه إلى الله تعالى، في أول منزلة، ويتحدد إما في الجنة وإما في النار، في المنزلة التي تلي، وطريق كل من هاتين: الجنة والنار معروفة: العمل الصالح للأولى، والإثم والشر للثانية.

هذا في الدين، أما في الدنيا أو «المصير الدنيوي» فإنه لا يختلف عن ذاك في شيء، وإن تغيّر اسمه في الدنيا فأصبح سعادة مع الأعمال الخيرة النبيلة، وتعاسة مع الأعمال الشريرة الفاسدة وهذا هو معنى سعي المؤمن ـ إسلامياً ـ في تحقيق «سعادة الدارين» (انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب).

الحضارة الأولى ضربٌ من «التحالف» بين العرش والمعبد، يرقى به الزمن إلى قيام الأمبراطوية الأكدية. والأكديون إنما قدموا من شبه الجزيرة العربية عن طريق أطرافها الشرقية، وهم الأصل الذي تحدرت عنه السلالات التي ملكت في العراق، وعرف منها أكثر من عرف بالتشريع، حمورابي، ومن تلاه...

كان ذلك النظام اللاهوتي ـ السياسيّ في الفكر البابلي هو الأصل في نظرية «الحق الإلهي» التي اعتمدها ملوك أوروبا في تركيز سلطانهم، ووقف ضدّها مفكرو القرن الثامن عشر في فرنسا، وأفضى الصراع الذي نشب في تلك الحقبة، إلى الثورة الفرنسية الكبرى، ونشوء «القومية» عوضاً عن الحق الإلهي، وقيام الأنظمة الديمقراطية الغربية.

ومن الواضح أن الفكرة، فكرة المصير، انتقلت من بابل إلى فارس، وهذه نقلتها إلى اليونان، وأخذها الرومان عن الأغريق، حتى وصلت إلى أوروبا. وكانت تتغيرّ، وتتحوّر، ويُحذف منها، ويضاف إليها في كثير من التفصيلات، وتتطور مع الشعوب، خلال تنقلاتها عبر الأزمنة والأمكنة(٥).

وليس للمصير كفكرة، أن تحتلّ حيّزاً من الحياة النفسية، أيةً كانت ضآلتُهُ، إلا حين يواجه الفرد ـ والجماعة المتطورة ـ اتخاذ قرارٍ خطير، أو القيام بمهمةٍ ذات نتائج بعيدة المدى من شأنها أن تؤثر تأثيراً مباشراً في سير المستقبل، أو الوقوف أخيرا، موقفاً عملياً مما يدور في الذات ويجري في العالم الخارجي.

هنا، في مثل هذه الحالات يفرض المصيرُ التفكير فيه على الذهن. والتفكير في المصير يقود إلى اكتشاف «روابط» أو علاقات بين الأشياء والإنسان، بين العِلَلِ والمعلولات، بين الوقائع وما وراءها من عوامل وبواعث. ولهذا، أجمع الباحثون في خفايا الحضارات القديمة، أن «نظام القَدَر» في بابل، إنما كان يؤكد نفسه

---

(٥) أوضح فكرة المصير، كما يفهمها الغربيون المحدثون، ش. دوبو كما يلي: «المراد أن نضحي، كل لحظة، بما نحن، في سبيل ما يمكننا أن نكون». وبيّن لاڤيل الموقف هكذا: «كل صيرورة تتطلب إمكانية الوصل، على نحو ما، بين ماض ومستقبل، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا على يد وعي معين».

Dictionnaire de la langue philosophique, devenir, p. 168 — 169

بالرابطة بين الإلهيّ، والشامل من الأمور». وكان إ. بوترو، قد بيّن أنّ «محور الحياة الدينية هو الإهتمام الذي يصرفه الفرد إلى مصيره الشخصي».

والتفكير في المصير لا يقوم، كما أوضحنا، لمجرد التفكير، وإنما هو يهدف، كالحافز عليه، إلى القيام بخطوات عملية ضمن أوضاع وظروفٍ معيّنة. ولا يتاح للفكر أبداً أن يطمئن - وإن كان اطمئنانُه ذاك موقتاً - إلا حين يقوم صاحبه بعملٍ ما. والعمل نفسه يغير مجرى التفكير أو يُحدِث تعديلاً فيه، بعد أن يكون ذلك العمل قد أصبح «واقعاً في الماضي» أي دخل التاريخ وتجمّد بحكم وجوده التاريخي، وهو غير الوجود الفعليّ الحاضر.

والعمل، كما بيّن بعض الباحثين المحدثين: «هو هالة التاريخ الحقيقية. أما أنّ هذا العمل يجلو وجهاً من وجوه الماضي، ويفصّل وفق رسم جديد، فهذا ليس وهماً ذاتياً من أوهام تصورنا. ولا يتاح للمعرفة التاريخية أن تكون إلا عودةً بالفكر إلى الماضي، لأن من شأن الإنسان أن يتصرّف تاريخياً، أن يحيا هكذا ماضيَه بشكلٍ جديد، وأن يمنحه معنى جديداً».

* * *

وقضية المعرفة هذه التي انطرحت على الذهن الأوروبي، بوصفها «نظرية»، هي موضع الجدل، ومثار الخلاف حول قيمة التاريخ، وفائدته، وموضوعه، وهي السبب في نشوء الفلسفات التاريخية المتعارضة التي لا نعثر على نظائر لها في البنيان الثقافي لدى العرب، وفي إطار الحضارة الإسلامية(٦).

---

(٦) هذا بعض ما ورد في المقدمة التي وضعها المفكر الإنكليزي ر. ج. كولنجوود، لكتابه «فكرة التاريخ».

«هذا الكتاب بحث في فلسفة التاريخ، وكان فولتير أول من اخترع هذه العبارة في القرن الثامن عشر، دون أن يقصد بها أكثر من عرض تحليلي نقدي أو علمي للتاريخ، وبتعبير أدق كان يقصد نوعاً من التفكير التاريخي يتقيّد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة بَدَلاً من الإعتماد على ما جاء في الكتب القديمة. وفي أواخر القرن الثامن عشر استعمل هيجل وغيره من الكتاب هذه العبارة نفسها، ولكنهم قصدوا بها معنى آخر، هو التاريخ العام أو تاريخ العالم، ثم استعملت هذه العبارة في معنى ثالث على لسان كثير من الفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر الذين رأوا أن فلسفة التاريخ تستهدف الكشف عن قوانين عامة، تنتظم سياق الحوادث التي تتبّعها التاريخ».

انظر «فكرة التاريخ» تأليف: ر. ج. كولنجوود ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦١ - ص: ٣٠.

هذه المسألة تبدو للعارفين المطلعين غير واردة في تاريخ الفكر العربيّ، لسبب بسيط، هو أنها كانت محلولة، وحلُّها أن المعرفة ليست نظريةً، وإنما في حقيقتها عملية. وإذا كنا لا نقع على بحث في «عملية المعرفة»، ولا نجد من تحدّث عنها بهذه الصيغة، فلأن هذه العملية تتأدّى في كل مكان وزمانٍ على نحو عفويّ خالص، ويختلف أداؤها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص.

المعرفة كما فهمَها العرب ـ ولا ندري متى بدأ ذلك ـ قضية تجربة، وتمحيص للتجربة، وتدبّر أو تأمّل في التجربة ومعطياتها، وإعمالٍ للعقل في نتائجها، وليست شيئاً آخر.

هناك هذا المثلُ الشائع: «من ذاق عرف»، وهو صريحٌ في ربط المعرفة بالذوق، من الجانبين المصطلح عليهما لمعاني الكلمات، وهما المجاز والحقيقة، كأن يذوق الإنسان السعادة والعذاب أو العسل والحنظل؛ فإذا أراد أن «يعرف» كان عليه أن يقوم بعملية معيّنة، وهذه العملية تتنوّع وتتكرر وتختلف لدى الفرد، والمجتمع، من جهة، وتكون مرة واعية وأكثر المرات غير واعية، من جهة أخرى.

وهناك هذا البيت من الشعر:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابـة إلا من يعانيهـا

لا بُدّ من الإشارة إلى «المكابدة» كعملية في حالة الشوق ثم إلى «المعاناة» في حالة الصبابة، فإنّ هاتين العمليتين: المكابدة والمعاناة، تجريان في الأعم الأغلب، عن غير وعي، والذات هي «المسرح» أو «المختبر»، ولا نملك أن نعرف كيف تجريان في كل ذاتٍ على حدة، إلا من خلال التعبيرات المختلفة عنهما.

وليست قصص الحبّ سوى «تاريخ» النفس البشرية في معاناة هذه العاطفة ومسالكها التي لا حصر لها في التعبير عنها من الناحيتين: الفنية والعملية.

ولا سبيل إلى معرفة هذا التاريخ إلا من خلال الذات، فإذا كانت هذه الذات لم تكابد الشوق، ولا سبق لها أن عانت الصبابة، ظلّت معرفتها لتاريخ

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحب مثلاً، سطحيةً، أو لفظية، أو مشوبة بالجهالة العملية، في أقل تقدير. وأخطر ما تفضي إليه هذه الجهالة، سوء الفهم لواقع الحياة الإنسانية في جانب، واللامبالاة بما يدور في حاضر الناس من شؤون الوجود وأشجانه في الجانب الآخر؛وسوء الفهم واللامبالاة يؤديان بدورهما، إلى الجمود الفكري، والعجز بالتالي عن تغيير الواقع، وحتى عن التفكير في تغييره.

وما يقال في معرفة الحب كتاريخ، يقال عَيْناً وتماماً في معرفة الجوانب الأخرى من الحياة، المتصلة اتصالاً وثيقاً بالنفس البشرية، كالسياسة، والإجتماع، والثقافة، والاقتصاد، أي بالعلوم الإنسانية، عامّة.

هذا الخلاف العميق في النظر إلى المعرفة، بحيث حسبها الشرقيون عملية، والغربيون قضية نظرية، هو السبب الذي منع هؤلاء من إدراك فلسفة التاريخ في الإسلام، وجعلهم «يجمدون» عند مفاهيم، وإشاعات، وآراء، لا ظلّ لها من صواب أو حقيقة، رغم كل ما أحرزوا من تقدم في الميادين التقنية، والعلوم المادية، الخالصة(٧).

وقد لخّص الجاحظ ما نحن في صدد بيانه، حين قال: «إن المعرفة غير واجبة، ولكنها تحدث بالطبع، عند النظر».

هذه المعرفة التي «تحدث بالطبع» إنما تحدث بالتجربة، أو بسلسلةٍ من التجارب الحية في الحياة العملية، لأن من شأن الحياة ـ الإجتماعية خاصّة ـ أن تولد شعوراً بالتبعة، وهذه تؤدي إلى النظر، ومع التطور، إلى البحث العلميّ المركّز.

* * *

(٧) يكفي للتدليل على صحة ما نبين هنا، تلك التناقضات العجيبة التي أوردها فرانز روزنثال في مقدمة كتابه «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»، فقد أوضح أن هيجل رأى شيئاً، ـ وهو طغيان التغيّر على الحضارة الإسلامية ـ بينما رأى كينن عكس ذلك، وجاء جولدتسيهر يخالف الإثنين، ومن بعده فون كريمر وماكس موللر يخالفان الثلاثة، وهكذا. . . تتناقض آراء الغربيين، وتتضارب، فلا يصل منها الباحث إلى حقيقة، ولا يستقر معها على فكرة، مما حمل المؤلف أخيراً =

ويقودنا البحث العلمي المركز، في أكثر ما وصل إلينا من نظرات في التاريخ لدى العرب والمسلمين، إلى أن المعرفة التاريخية عملية تربوية في أول منزلة، وأن التاريخ هو «الأداة» الأولى والمثلى لتربية الإنسان، ومن ناحية سياسية، بوجه خاص، مع لحاظ هذه النقطة الجوهرية، وهي أن السياسة لا تنفصل، ولا يمكن أن تنفصل عن الأخلاق العملية في حياة الفرد والمجتمع.

هكذا نجد أن ابن الطقطقي الذي عاش في القرن السابع للهجرة، يوضح في مستهلّ كتابه الشهير: «منية الفضلاء في تواريخ الخلفاء والوزراء» المعروف بـ «تاريخ الفخري»، ما يلي:

«هذا كتابٌ يحتاج إليه من يسوس الجمهور، ويدبّر الأمور، وإن أنصفه الناس أخذوا أولادهم بتحفظه، وتدبر معانيه بعد أن يتدبروه هم، فما الصغير بأحوج إليه من الكبير، ولا الملك العامّ الطاعة بأحوج إليه من ملك مدينة، ولا ذوو الملك بأحوج إليه من ذوي الأدب».

التاريخ إذن، ككل علم أو معرفة، ليس إلا وسيلةً لأداء ما لا يتأدّى إلا بها حتى يومنا هذا، أي للتربية السياسية. وهذه تشمل أنواع التربية الأخرى، بحكم الشمول الذي تنطوي عليه السياسة نفسها.

والغاية من التربية السياسية(٨) ـ إسلامياً ـ تفادي سوء المصير، والعمل على تحسينه في إطار الحياتين: الفردية والإجتماعية. وبهذا ينسجم التاريخ علمًا

= على القول: «إن مثل هذه الأحكام العامة الجارفة عن الحضارات المعقدة التركيب، الواسعة الأرجاء، كالحضارة الإسلامية، لا قيمة علمية لها».

الكتاب المذكور، ص: ١٨.

(٨) يرى الإمام موسى الصدر أن «الخطوة الأولى في طريق تربية الإنسان ورفع مستواه في جميع حقول التكامل، هي في جعله يشعر بكرامته» وأن «الإنسان في رأي الإسلام خليفة الله على الأرض. . . ومفهوم الخليفة يوضح تمام الوضوح استقلال البشر وحريته في التصرف على الأرض. أما السبل المرسومة له، والخطوط المكتوبة عليه، فهي النصائح التي قررها الله لخليفته الإنسان».

انظر «الله والإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر».

الإسلام وكرامة الإنسان بقلم سماحة الإمام موسى الصدر.

منشورات الجامعة الأميركية ـ بيروت، ١٩٧٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وفلسفةً، حين يصب كعلم وكفلسفة في غاية واحدة، ثم لا يبقى مجالٌ لوقوع خلافٍ بين العلم والفلسفة، عند النظر في الوقائع، ومحاولة فهمها - لا تفسيرها - بما يضمن للإنسان مصيراً أغنى وأرقى وأفضل، دنيويّاً ودينيّاً.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الرابع

بين المكان والزمان

ليس للذهن البشريّ أن يتصوّر وقوع حادثٍ من أي نوع، إلا أن يسأل: «متى؟ وأين؟». وقد جاء علم التاريخ إجابةً عن السؤال الأول، وجاءت الجغرافية إجابة عن السؤال الثاني.

وقد درس إخوان الصفاء في إحدى رسائلهم الشهيرة «الصنائع العلمية»، فإذا بها - كما قرروا - تنحصر في تسعة أجوبة لتسعة أسئلة، وهي:

«السؤال الأول: هل هو؟ يبحث عن وجدان شيء أو عدمه. والجواب نعم أو لا.

«السؤال الثاني: ما هو؟ يبحث عن حقيقة الشيء.

«السؤال الثالث: كم هو؟ يبحث في مقدار الشيء.

«السؤال الرابع: كيف هو؟ يبحث عن صفة الشيء.

«السؤال الخامس: أي شيء هو؟ يبحث عن واحدٍ من الجملة، أو عن بعضٍ من الكل.

«السؤال السادس: أين هو؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته.

«السؤال السابع: متى هو؟ يبحث عن زمان كون الشيء.

«السؤال الثامن: لم هو؟ يبحث عن الشيء المعلول.

«السؤال التاسع: من هو؟ يبحث في التعريف للشيء»[1].

---

(١) انظر «مقام العقل عند العرب» تأليف قدري حافظ طوقان فهو يفصّل، على نحو دقيق، مجمل ما بيّنا في الفصلين السابقين، وهذا الفصل، من تغلّب النزعة العلمية على الطبع العربي، ولا سيما ص: ٥٠ - ٥٤، و ٢٢٠ - الكتاب المذكور، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

وليست هذه الأسئلة التي تصنّف الصنائع العلمية، إلا بعض معطيات فن التمحيص الذي اهتدى إليه العرب قبل غيرهم من الأمم، وقد تحدثنا عنه بشيءٍ من التفصيل، في فصل سابق.

وكان من تمحيص فكرة الزمن أن اهتدى العرب على نحو عفويّ، إلى وجود علاقةٍ بين المكان والزمان، وارتبط التاريخ لديهم، تبعاً لذلك، بالجغرافية، ارتباطاً عضوياً. وذلك واضح كل الوضوح في مؤلفات المسعودي، والبيروني، والمقريزي، وياقوت الحموي، وابن خلدون، وغيرهم من المؤرخين، على نحو ما ارتبطت الجغرافية بالفلك. وكان العرب أيضاً أول من أظهر هذا الإرتباط، وسلك في البحث بموجبه[٢].

ذلك أن الزمن بمعناه العاديّ الذي يتمثّل في الساعات، والأيام، والشهور، والفصول، إنما نُقِلَ عن أحداث الفلك أو حركاته، وهذه الوحدات الزمنية ـ الساعات، الليل، النهار، إلخ... ـ ملحوظ في وضعها، أول ما وضعت، ما يظهر في الفلك من ظواهر، وعلى رأسها شروق الشمس وغروبها، وظهور القمر، والكواكب الأخرى، وتواريها وفق مقادير تقدّر، وحسابات أخذت أيضاً منها، واصطلح فيها بعدُ عليها. وكان أن تكوّن من هذه الإصطلاحات في عصرنا علم «حساب التواريخ» الذي «يشرح التقاويم العديدة التي كانت مستعملةً في أماكن مختلفة، في أزمان مختلفة، ويجعل بمقدورنا أن نحوّل التواريخ من تقويم إلى آخر».

وإذا كان معنى الزمن قد انتقل إلى الذهن، واستقرّ فيه اصطلاحاً إجتماعياً في تقاويم عديدة، من خلال ملاحظة حركات الكواكب، وعلى رأسها الشمس والقمر، ثم من ملاحظة الظلال والأنوار وامتداداتها وتقلصاتها، وتوالي

(٢) يتبيّن من كتاب أبي الريحان البيروني «الآثار الباقية عن القرون الخالية» أن التاريخ يُدْرَس من خلال الآثار التي تبقى في الأمكنة و«الرسوم» و«النواميس» ولا سبيل إلى التاريخ «من جهة الإستدلال بالمعقولات» لأن «العلم اليقيني لا يحصل إلا في إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي». وإن في عنوان كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة» إشارة واضحة إلى منهجه العقلي في أبحاثه التاريخية.

الفصول، وما أشبه... من حركاتٍ تتكرر بانتظام في الطبيعة، فهذا يفيد بجملته وتفصيله، أن مفهوم الزمن كان ولا يزال، يختلف بين أفقٍ وأفق، وبلدٍ وبلد، ومناخٍ ومناخ، لأن حركات الكواكب تختلف، والليل كالنهار يطول في فصل، ويقصر في فصل، ولا يبقى ثمة من مقياسٍ زمنيّ ذي صفة ثابتة أكيدة، إلا حين يرتبط بالمكان، وذلك ما حدا بالمتأخرين، على إضافة الأوقات إلى الأمكنة، واعتماد أنظمة حسابية دقيقة تبين أنّه عندما تكون الساعة في مدينة غرينتش في الثانية عشرة ليلاً، تزيد أو تنقص في البلدان الأخرى، في جميع أنحاء العالم(٣).

وما دام الزمن أو الوقت يختلف باختلاف الأمكنة، فإنه أدعى لأن يكون «شيئاً» آخر، بالنسبة للكائنات الحية، سواءً وجدت على الأرض، أم على غيرها من الكواكب.

ولكن الإسلام يضع حداً فاصلاً بين زمانين على الأقل: الأول هو الزمان الإلهيّ، والثاني هو الزمان الإنساني؛ وهذا ما يتأكد على نحو صريح في أكثر من آية، مثل قوله تعالى: ﴿وإن يوماً عند ربك، كألف سنةٍ مما تعدون﴾(٤). وحرف التشبيه هذا، أي الكاف، لا يفيد وضع مقياس رياضيّ، وإنما هو للبيان، والإيضاح، وتقريب الحقيقة التي لا سبيل إلى إدراكها حسياً، من الذهن البشري. وجاء في آية أخرى: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة...﴾(٥).

والزمان الإنساني لا يقوم بنفسه «شيئاً» خارجاً عن النفس الإنسانية، وإنما هو مرتبط أوثق الإرتباط بدرجة الوعي لدى الإنسان، ومقدار حظه من المعرفة أو

---

(٣) هناك ما يسمونه «خط الزوال» الذي يقسم دائرة الكرة الأرضية إلى نصفين متساويين، وخط الزوال الأصل، يمر حسب اصطلاح العلماء المحدثين في بلدة غرينتش، وانطلاقاً من هذا الأصل المصطلح عليه، كان توقيت غرينتش المعروف الذي يعتمده المعاصرون، فعندما تكون الساعة ١٢ في غرينتش، تكون قد بلغت الثانية بعد الظهر في بيروت، ودمشق، والقاهرة.

(٤) سورة «الحج» الآية ٤٧.

(٥) سورة «المعارج» الآية ٤.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العلم، وقدرته أخيراً على التذكر، واستيعاب الأحداث والوقائع . . .

ذاك ما توضحه سورة أهل «الكهف» وتجربتهم الفريدة من نوعها في تاريخ البشر: «وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم، قال قائل منهم: كم لبثتم، قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم . . .» والحقيقة أنهم «لبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعاً».

هذه الحقائق الثلاث: ترابط المكان والزمان، وتنوّع مفهوم الزمن بتنوّع الوجود الحيّ، وعلاقة الزمن الإنساني بالنفس البشرية وحالاتها، هي التي قام عليها الفكر الإسلامي، ولكنها لم تتضح لجميع العقول، ولا وعاها المفكرون والمؤرخون، بدقة.

وقد يكون أول من التفت إليها، وحاول استلال ما يمكن استلاله منها، مفكر لغوي وعالم رياضي، هو أحمد المرزوقي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة والنصف الأول من القرن الخامس.

هذا المفكر العربي اللغويّ وضع كتاب «الأزمنة والأمكنة»[1]، قاصداً إلى تفسير الكلمات التي تحتوي على مكان أو زمان في مضمونها، والتي وردت في القرآن والأحاديث النبوية، وبيان دلالاتها الظاهرة والخفية.

وكان من قصده ذاك، أن أفضى به إلى اكتشافاتٍ خطيرة، ولفتات علمية دقيقة، وملاحظات أوفت على الغاية في سلامتها. ثم كانت من أهمّ اكتشافاته، وهو يتعقّب أسرار الكلام، ومعاني الألفاظ، تلك العلاقة بين الزمان والمكان دون أن يجعلهما شيئاً واحداً، إذ كتب يقول: «. . . وسنذكر قطعة واسعةً من الأزمنة إلى أن نتمكن من شرح جُمَلِها وتفاصيلها، ونأتي على حقها وحقيقتها، ويندسّ في أثنائها الكثير من مبهمات الأمكنة لأنها هي التي تكون ظروفاً دون محدوداتها».

والموقف الذي سبق به المرزوقي رجال الفكر المحدثين من الأوروبيين،

---

(١) طبع الجزء الأول من هذا الكتاب للمرة الثانية على نفقة صاحب العظمة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني، ووضعت له مقدمة «تبسط ما فيه من أفكار، عام ١٩٦٨ م. في بيروت، وطبع الجزء الثاني عام ١٩٦٩.

وأبرزهم البرت أينشتين، هو هذا الذي رأى فيه أن «الكثير من مبهمات الأمكنة «يندس» في أثناء الأزمنة» والسبب لديه واضح هو أن «الأمكنة هي التي تكون ظروفاً دون محدوداتها».

ويقع المرزوقي على اكتشافه هذا مرةً ثانية في المعنى الذي تحمله بعض الكلمات العربية مثل «البارحة»، فيقول: «الليلة بليلتك التي أنت فيها، والبارحة لليلة يومك الذي أنت فيه وقد مضت، وهي من: «برحت» أي انقضت. ومنه: ما برحت أفعل كذا، وأصله البراح من المكان». وكذلك هي حال عددٍ كبير من الألفاظ: مدى، ميقات، مسافة، إلخ...

أما اختلاف الزمن باختلاف حالة النفس، وموقعها من الوجود، فهذا يشترك المرزوقي في اكتشافه مع جميع رجال التفسير، ويحتاط لنفسه في ذلك الحيطة الدينية الشائعة: «والله أعلم»، ونجده يقول في بيان الفرق بين الحالة في الجنة، والحالة في هذه الدنيا، عند استعمال الكلمات الدالّة على زمن: «وأما قوله تعالى: ﴿ولهم رزقهم فيها[٦] بكرةً وعشياً﴾ فإن ذلك نكرة، وليس يريد كل بكرة وكل عشية. وإنما تأويله - والله أعلم - أن الجنة لا ليل فيها يُفْضي إلى نهار، ولا نهار يتصل بليل ولا شمس ولا قمر، إنما هو في مثل مقادير العادة في الدنيا».

والدليل العلميّ الذي نعتمده اليوم في تقرير تلك الحقيقة، أعني اختلاف الزمن كلياً باختلاف حالة النفس، إنما هو «زمن الأحلام»، فالإنسان في حالة الحلم - والنوم عامة - يشعر بالزمن شعوراً آخر، يختلف جذرياً عن شعوره به أو إدراكه إياه وهو في حالة اليقظة. وذلك هو شأنه أيضاً، في حالة الإغماء أو الحمّى أو الإنفعال الشديد، سواءً كان هذا الإنفعال مسرّاً أو مؤلماً.

غير أن ارتباط الزمان بالمكان، ثم ارتباط هذين بحالة النفس، أي بإدراكهما، أصبح بعد المرزوقي «فكرة» شائعة، وأصبح شائعاً هذا القول المأثور: «العلوم ثلاثة: العفة للأديان، والطب للأبدان، والنجوم للأزمان»،

(٦) فيها أي في الجنة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وصار كل مهتمٍّ بواحدٍ من هذه العلوم، في المجتمع الإسلامي، يساق إلى الإهتمام بالعلمين الآخرين.

هكذا نجد أن الإمام فخر الدين الرازي الذي جاء بعد المرزوقي بنحوٍ من قرنين، يقرّر فكرة «الترابط بين المكان والزمان» ويجلوها أحسن جلوة، في تفسيره الشهير الموسوم «مفاتيح الغيب» - وهذا العنوان وحده كافٍ للتأمل - عند شرح الآية: ﴿يَوم تمور السماء مورا، وتسير الجبال سيرا﴾.

قال الإمام الرازي: «الفعل لا يضاف إليه شيء غير الزمان فيقال: يوم يخرج فلان، ويوم يدخل فلان... والسبب في ذلك أن الزمان ظرف الأفعال، كما أن المكان ظرف الأعيان، وكما أنّ جوهراً من الجواهر لا يوجد إلا في مكان، فكذلك عَرَضٌ من الأعراض لا يتجدّد إلا في زمان، وفيهما تحيّر خلق عظيم، فقالوا: إن كان المكان جوهراً فله مكان، ويتسلسل الأمر، وإن كان عرضاً لا بد له من جوهر، والجوهر لا بد له من مكان، فيدور الأمر ويتسلسل. وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً، فالجوهر يكون حاصلاً فيما لا وجود له أو فيما لا إشارة إليه، وليس كذلك. وقالوا في الزمان: إن كان الزمان غير مُتجدّد... فيكون كالأموز المستمرة، فلا يثبت فيه المضيّ والإستقبال، وإن كان متجدداً - وكل متجدد فهو في زمان - فللزّمان زمان آخر، فيتسلسل الأمر؛ ثم إن الفلاسفة التزموا التسلسل في الأزمنة، ووقعوا بسبب هذا في القول بقدم العالم، ولم يلتزموا التسلسل في الأمكنة وفرّقوا بينهما من غير فارق».

ولا بُدّ من الإشارة هنا، إلى أن صاحب هذا الرأي - الإمام الرازي - وضع ما يزيد عن تسعين كتاباً في علم الكلام، والفلسفة والطب، والفقه، والرياضيات.

وجاء بعد فخر الدين الرازي بثلاثة قرون وما أناف عليها، فقيه من المغرب العربي هذه المرة، فأفاد من تطور العلوم واتساع المباحث والدراسات الفلكية، هو أبو إسحاق إبراهيم المعروف بابن الأجدابي، الذي وضع كتاب

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

«الأزمنة والأنواء»[٧]، ومنه يتضح بجلاء أيضاً، خلاصة ما كان شائعاً لدى العرب من ارتباط الأزمنة في أذهانهم بالنجوم، وعلاقة هذه بأحوال المناخ.

كل هذه الدراسات والآراء والنظرات في الزمان، والمكان، والمناخ، تؤكد بما لا يقبل الجدل، أن الفكر العربي، والإسلاميّ على أثره، كان يُعمل في هذه الشؤون وسائر ما يتعلّق بها، ملاحظة الواقع، وتدبره من جميع وجوهه، ويحاول بعد ذلك درس الأسباب، والنفاذ إلى الخفايا، وتمحيص النتائج في آخر مرحلة.

وقد رسّخ الإسلام كدين هذه النزعة الفكرية، وشدّد على التصرف بمقتضاها، والأخذ بموحياتها، حين أمر: «ولا تقْفُ ما ليس لك به علم». واستنكر: «ما لهم به من علم إلا اتباع الظن» وقاوم الأهواء: «وإن كثيراً ليضلّون بأهوائهم بغير علم».

ثم ظهرت هذه النزعة العلمية، والتشدّد في بيان الحقيقة خالِصَةً من كل شائبة لدى رجال الحديث في أول منزلة، إذ لعبت الأهواء، والأغراض الشخصية، والعصبيات القبلية دورها في «تلفيق» الأخبار، ووضع الأحاديث على لسان الرسول، فنهض المخلصون لتدارك هذا الخطر.

هاك ما لخّص به الموقف قدري حافظ طوقان: «وقد ثبت أن المسلك الذي اتبعه العرب في تنقية الحديث، وتمييز صحيحه من موضوعه، قد أثّر إلى حدٍّ في أساليب العلماء، إذ أبان لهم اتباع الطرق التي تؤدي إلى الحق، كما أوضح لهم منهاجاً دقيقاً للسير بموجبه للوصول إلى الحقيقة وإلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال، وكذلك كان للأساليب التي اتبعها علماء الحديث فضلٌ كبيرٌ على التاريخ، وأصبحت القواعد التي ساروا عليها في تحرّي الحقيقة هي المعوّل عليها لدى المؤرخين المعاصرين، ومحلّ تقديرهم وإعجابهم»[٨].

ولكن مفكري أوروبا المعاصرين لم يوفّقوا، على إعجابهم بالمنهج الذي اتبعه رجال الحديث في تحري الحقائق، إلى فهم النقاط الفكرية الأساسيّة في منهج

---

(٧) حقق هذا الكتاب الدكتور عزة حسن، ونشرته وزارة الثقافة والإرشاد القومي في دمشق عام ١٩٦٤.

(٨) انظر: «العلوم عند العرب» تأليف قدري حافظ طوقان (القاهرة ١٩٥٦).

CamScanner المسوحة ضوئيا بـ

رجال التاريخ، ونظراتهم إلى الزمان والمكان والعلاقة بينهما. وكانت أخطاؤهم عندها، جسيمةً في منتهى الجسامة والفداحة.

ها هو لويس ماسينيون يعرض في مقالٍ عرّبه شعبان بركات، ـ وأشرف كاتبه بنفسه على تعريبه ـ «الزمان في الفكر الإسلامي» فيقول:

«عودتنا الرياضيات منذ عهد كانط اعتبار الزمان صورةً أوّليةً من صور الحدس، فهو بهذا، إلى جانب المكان ذي الأبعاد الثلاثة، البعد الرابع للعالم في امتداده...

«بيد أننا بالرغم من ذلك، نحس بنوعٍ من الإنقباض في تفكيرنا، كلما خيّل إلى هذا التفكير أنه يدرك معنى الزمان، كما أننا نشعر بأن «الممكن» أغنى مما هو كائن، وأن عناصر المشكلة تحتوي على أكثر مما تحويه حلولها، وأن البحث أكثر تعقيداً من الإختراع.

«وللإسلام كفكر ديني يصبو نحو توحيد متعالٍ، نظرة أخرى للزمان، إذ ليس الزمان بالنسبة إليه شيئاً يجب اختراعه، بل إن الزمان هو الذي يطلعنا على أمر الله وقضائه. هذا الـ «كن» الذي تصدر عنه أفعالنا التي سوف نحاسب عليها.

«ليس الزمان إذن في نظر الفقيه المسلم «دهرا» دائمًا مستمرّاً، بل هو مجموعة من «الأوقات» (اللحظات) كما أنّ المكان مجموعة من النقط...»[٩].

لا بُدّ من الإشارة إلى أن ماسينيون اعتمد في تقريراته هذه على استنتاجات محض شخصية، واتّبَعَ الشائع من الآراء حول أمر الله وقضائه من غير تمحيص، ولم يلتفت إلى أن الإسلام كفكر دينيّ يضع حدا فاصلاً وواضحاً بين الزمن الإنسانيّ والزمن الإلهي، وأن قضاء الله وأمره يتعلّقان بالزمن الإلهي، وأنّ الإنسان في الإسلام إنما «يحاسب» عن أعماله، لا عما يخرج بطبيعته عن دائرة علمه، وطاقته.

---

(٩) انظر «الأداب» العدد ٨ (آب) ١٩٥٣، تعريب شعبان بركات.

وليس صحيحاً أن الزمان في نظر الفقيه المسلم مجموعة من الأوقات، وأن المكان مجموعة من النقط، فهذا يدحضه ما نقلناه عن ثلاثة فقهاء كبار، استندوا في آرائهم إلى القرآن والأحاديث النبوية والثقاة من العلماء والباحثين.

وواقع المشكلة التي يعانيها المعاصرون، ولا يسلكون السبل الصحيحة التي تؤدي إلى حلّها، هو اعتمادهم على النظريات الرياضية الحديثة من كانط إلى أينشتين.

ونظرية مفكر مثل المرزوقي أن الأزمان أوسع من الأمكنة «لأن الأحداث انقسمت بانقسامها، فهي تتضمنها دون الجثث والأشخاص» ويذكر للتدليل على صحة رأيه ما يقوله سيبويه: «المكان أشبه بالأناسيّ، فلها صور تثبت عليها، وحدود تنتهي إليها وتتباين بها».

ذلك يعني في اللغة الحديثة، من وجهة النظر العربية، أن المكان، أي الفضاء، هو البعد الرابع - وليس الزمان - حين يضاف إلى الماضي والحاضر والمستقبل، ما دام الزمان أوسع باباً وليس له صور، ولا حدود... ويصبح عندئذ «شعورنا بأن الممكن أغنى مما هو كائن» ليس مجرد شعور، بل فكرة تجد معقوليتها في سعة الزمان، وضيق المكان، ولأن الممكن لا يتحقق إلا بعد زمن، وبذل جهدٍ معيّن، في مكان معيّن.

وننتقل من بيان الخطأ في تقريرات ماسينيون، إلى كاتب آخر تأثر بماسينيون، هو جيل كوريان، في بحثه: «الأخلاق في السياسة» حيث قال:

«الزمان انحطاط محض يحتقره الإسلام كيلا يسعى إلا وراء كمالٍ بدائي... الفكر الإسلامي يجهل الأمد المستمر(١٠) ولا يواجه سوى ذرات الزمن، سوى اللحظات (الآنات)».

الواقع أن الإسلام لا يحتقر الزمان، ولا يجده محض انحطاط، وإنما هو ينظر إليه، بعد أن يميّز بين الزمن الإلهي والزمن الإنساني، على أنه سلسلة مترابطة

---

(١٠) انظر:

Gilles Curien. La morale en politique. (Plon. Paris. 1962) p 61 — 62

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحلقات، ويجد قيمة كل حلقة بما تتضمّن من عبرة، من حقيقة تسري على الدوام فيما تقدّمها وتلاها، بحيث تكون الحلقة الأخيرة جماع القيم كلّها، فينصرف بذهنه إليها، ويكون كل ما سبقها ـ وقد مضى، وتجمّد ـ غير ذي أهمية بذاته، وإنما يأخذ أهميته بمقدار ما يعين على حسن الفهم، والتبصر، وتحسين أحوال المستقبل أو المصير. وليس في هذا الموقف من الزمن ما يشير إلى احتقار، بل هو التزام بمنطق الواقع، وما يفرضه هذا المنطق من تحرّر في الحاضر، وإقبالٍ على العمل بدون اجترارٍ للماضي أيةً كانت سيئاته، مع الإفادة في الوقت نفسه من حسناته.

يؤكد ذلك ما هو معروف وشائع في ديار الإسلام كلّها من تعظيم الأولياء، والعلماء، والفقهاء، وسائر رجال التاريخ والإحتفاء بذكراهم، وامتداح مآثرهم ومآتيهم في كل حقل وميدان. وما من بيئةٍ عربية أو إسلامية إلا وهي تأخذ بمضمون هذا القول: «اذكروا محاسن موتاكم».

ثم يزيده تأكيداً، احترام المجتمعات الإسلاميّة للشيوخ والطاعنين في السن، وإنصافهم في كل ما دقّ وجلّ من أعمالهم والأخذ بناصرهم ما داموا على قيد الحياة.

بقيت نقطة أخيرة، أصبح إيضاحها ممكناً بعد كل هذا الذي بيّنّاه، وهي أن الزمن الإنساني ليس شيئاً يذكر إلى جانب الزمن الإلهي، في الإسلام. ويكفي أن تعقد المقارنة بين يوم واحد وألف سنة مما نعُدُّ، أو وخمسين ألف سنة، لتجد عظم الفرق وضخامته بين الزمنين، إذ يصبح اليوم الإنساني أقلّ بكثير من اللحظة، ولا يمكن قياس ضآلته . . . و«اللحظات» التي يتحدّث عنها ماسينيون، أو ذرات الزمن التي حملت كوريان على إبداء ما أبدى من ملاحظات، إنما هي جزئيات من الزمن الإلهي؛ والفكر الإسلامي لا يجهل الأمد المستمر، وإنما هو الفكر الغربي الذي يجهل «آناء» الزمن الإلهي! . .

ويكفينا للإستدلال على جهل الغربيين هذا المعنى، ما ورد لدى أحد الكتاب الأميركيين في معرض تحليله للعقلية الإسلامية المعاصرة، إذ قال:

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

«التقدّم غريب كليّاً عن التقاليد الإسلامية، تماماً كما كانت هي حال الأعصر القديمة، الموغلة في القدم. وليس العربيّ التقليديّ ذاك الذي يمكن وصفه أنه إنسان تاريخي، فالتاريخ غير ذي بالٍ بالنسبة إليه، لأنّهُ لم يؤمن قط أن في مستطاعه أن يقولب الأحداث، ومن خلالها، مصيره، في حدود الزمان والمكان. وأمل العربي يقوم على أساسٍ من ضمانةٍ إلّهية، ويمتد إلى الأبدية. والعربي يحيا. وقد نبذ تحقيق الذات، على اتصال يوميّ بكلام الله المنزل، ويلوذ بموالاة المؤمنين، وغالباً ما يتحمّلُ الطغيان، والجور، وشظف العيش، والمرض، والهمّ، بصبرٍ لا يصدّق»(١١).

والحقيقة أن هذه النظرة إلى العربيّ وموقفه من الزمان والمكان أو التاريخ بمعناه الحديث، تدل على الضلال المفجع الذي يعيش فيه الأميركان المعاصرون، وتبيّن مدى ما تؤثر في تفكيرهم الدعاوات المغرضة، والشبهات التي أوقعوا فيها من غير أن يتكلّفوا عناء البحث، ويدرسوا الوقائع، فضلاً عن أن يتغلغلوا حتى يدركوا الأسباب، ويفسروا الظواهر تفسيراً صحيحاً.

والحقيقة هي أن «التقدّم» الذي رآه كلارك «غريباً كلّيّاً عن التقاليد الإسلامية»، إنما كان من صنع الإسلام في القرون الوسطى. والعربيّ هو الذي كان السبب الأساسيّ الفعّال في انتقال أوروبا من عهود الظلام، إلى نهار الحضارة ،وهو الذي دفع التاريخ في السبل التقدّمية التي ما انفك يسير عليها منذ كان العرب في صقلية وإسبانيا، إلى اليوم. ولا أقلّ من أن يتحرّى م. كلارك. وأمثاله، دراسات المنصفين من الأوروبيين، ليعود عن كلامه، ويشعر بثغرات الفراغ الهائل فيه. ونذكر من هؤلاء المنصفين جزئياً، لا كلّياً: هـ. ج. ولز، وغوستاف لوبون، وروم لاندو، وأرنولد توينبي، وول ديورانت، وآدم متز، وزيغريد هونكه.

هؤلاء شهدوا ـ والتاريخ مهنتهم ـ ولا تزال كتاباتهم تشهد، أن الحقيقة

---

(١١) أنظر:
Algeria in turmail, by Michael K. Clark (New — York, 1959) p 440 — 441

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هي على عكس ما صوّر م. كلارك، وتصوّر، من شأن العرب مع التقدم، وعلاقتهم الفكرية بالزمان والمكان.

* * *

إذا أخذت الآن في ارتياد البلدان النائية، تتحرى ما تسرّب إليها عبر الأزمنة، من أفكار وآراء في العرب، والعروبة، والإسلام، وتمحص الدوافع والمنابع الكامنة وراء تلك الأفكار، وجدت في نهاية المطاف أن كلّ ما قيل، ويقال عن العرب وحضارتهم، والإسلام وثقافته، نشأ عن سببين: الأول، جهل الناس بالتاريخ في جميع فروعه، والثاني، التضليل الفكريّ الذي أخضعت له شعوب العالم، منذ عصر الإنبعاث في أوروبا، إلى اليوم.

من الواضح أن مرض الجهل بالإسلام وتاريخه لا يجد الدواء الناجع إلا في التوعية، والتعليم، والتربية، وتعويد الجماهير في كل بلد، أن «تمحّص» الأخبار، وتستقي المعلومات من المصادر الأساسية، وتميّز الخطأ من الصواب في كل رأي، وفكرة[١٢].

أما التضليل فكان عملية، أو سلسلة عمليات سياسية قام بها أصحاب المصالح، والمطامع، والإتجاهات النفعية الخالصة في نفعيتها، وبهذا تحوّل كل شيء عن حقيقته، إلى «سياسة» تسيء إلى الغاية منه، وتنضاف إلى ظاهره، لتعطّل الجانب الخيّر من وجوده. أي أنه نشأت، بتعبير آخر، في إطار الحضارة الأوروبية ـ الأميركية إلى جانب التاريخ، سياسة فرضت نفسها على تعليم التاريخ، من شأنها أن «تحذف» ما يروقها حذفه، و«تثبت» ما تأمل الإنتفاع بإثباته، و«تشوه» ما لا سبيل إلى إنكاره من وقائع، و«تحرف» ما يمكن تحريفه من

(١٢) هذا ما كتبه برنارد شو في كتابه «الزنجية تبحث عن الله» حين وصل في حديثه، إلى الإسلام: «قطع محمد، بعد المسيح بستمائة عام، خطوة إلى الأمام، ضخمة، هائلة، من الوثنية الصّماء الموات إلى وحدانية متطورة... بيد أنه يحتاج اليوم إلى إعادة استكشافه من جديد، والتعرف إلى طبيعته الحقيقية، قبل أن يعود الإسلام إلى الأرض كإيمان حي».
انظر: برنارد شو، العقل الساحر
تأليف عبد اللطيف شراره ـ دار بيروت ١٩٥٦.

قول، وتفتن ما وسعها الإفتتان في إشهار ما تنتفع بإشهاره، والتزام السكوت عما تودّ إخفاءه.

وهذا الذي أصاب التاريخ في كثير من البلدان، أصاب الفن، والأدب، والإقتصاد، والشرائع، والعلوم الإنسانية برمتها، وأصبحت المعلومات التي تقدّم للناس «تُفْصِحُ» عن سياسة الذين يقدّمونها، أكثر مما تشتملُ على حقائق موضوعية.

ذلك هو «الخلل» الذي أدّى إلى سقوط الحضارة، وجعل جوهر المدنية الراهنة، ضرباً من الهمجية.

ولا سبيل إلى إصلاح هذا الخلل الجسيم إلا ببناء الرجال على قواعد أخلاقية وطيدة، وحملهم على رعاية الحقائق، وصحة الإعتبار بالوقائع، في كل رمان ومكان، والتوجّه نحر أهدافٍ نبيلة يخلصون بها من سوء الفهم، وقصر النظر، وضيق الأفق، وسقم الذوق.

وهذا ما تنبّه إليه مفكرو التاريخ في الإسلام، على ما سنرى في الفصل المقبل.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الخامس

السيرة وعلم الرجال

أدرك العرب، جملةً وتفصيلاً، بعد ظهور الإسلام، أثر الرجال في صنع التاريخ، وعلى نحوٍ لم يسبق له مثيلٌ في الموضوعية وصفاء الإدراك، إذ قدّم لهم الرسول «المثل» الحيّ الذي أخذ عليهم كل سبيل، ووضعهم أمام الواقع التاريخيّ الذي لا يملك أحد نكرانَهُ في سيرته العامّة.

وحين قضى الرسول نحبه، قدم الصحابة والتابعون من بعده، أكثر من دليلٍ على قيمة «الرجال» في توجيه الأحداث، وتحسين المصائر، إن في حياة الفرد، وإن في حياة الجماعة.

والإسلام نفسه عزّز هذا الإتجاه الفكريّ، من خلال بيانِهِ للواقع: «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه»[1] وجاء في حديثٍ شريف: «إن لله رجالاً إذا أرادوا أراد».

كانت التجربة إذن، بمجرد حدوثها، هي التي أفضت إلى نشوء «السيرة» أو «ترجمة الحياة». وهذه فرضت نفسها على الفكر التاريخي، وراحت تعم، وتشمل، وتتطور، حتى تحوّلت إلى فنٍّ قائم بذاته، كما هو شأنها لدى أبي حيان التوحيدي مثلاً. . .

وانتقل الإهتمام بالسيرة[2] من الرسول، والصحابة، والتابعين، إلى

---

(١) القرآن الكريم، سورة «الأحزاب»، الآية ٢٣.

(٢) «. . . وإن هذا اللون من الدراسة (السيرة) يصل أدبنا بتاريخ الحضارة العربية، وتيار الفكر العربي والنفسية العربية، لأنه صورة للتجربة الصادقة الحية التي أخذنا نتلمس مظاهرها المختلفة في أدبنا عامة، فنجدها واضحة في الفهم النفسي والإجتماعي عند الجاحظ وأبي حيان وابن =

«فئات» خاصّة من المشتغلين بعلمٍ أو فن، أو حرفةٍ خاصة، كالنحاة، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، ثم إلى الشعراء، والأطباء، والمتصوّفين، ثم إلى الولاة، والقضاة، والأدباء. وتلك هي كتب «الطبقات» التي تهتمّ بسير أفراد يجمعهم عمل واحد، أو اتجاه واحد، أو صفة واحدة (العشاق مثلاً) وأحياناً، أسرة واحدة.

وتطوّر الإهتمام بالأفراد، والطبقات، والأسر، وذوي الحرفة الواحدة، والصفة الواحدة، نتيجة الإرتباط الطبيعي بين الأزمنة والأمكنة، إلى وضع كتب خاصة عن البلدان؛ وكان لمكة والمدينة اليد الطولى في نشوء هذا الإتجاه، باعتبارهما المجال الذي جرت فيه سيرة الرسول، وتليهما الطائف. وعلى هذه البلدان الثلاثة اطّرد القياس...

ولم يكن القصد من الإهتمام بأخبار البلدان، سوى دراسة الرجال الذين ينشأون فيها حتى لنجد أن «تاريخ بغداد» للخطيب، يتحوّل إلى معجم تراجم، ويكاد لا يختلف كثيراً عن «معجم الأدباء» لياقوت، أو «وفيات الأعيان» لابن خلكان. وذلك هو الخط الذي اتبعه مؤلفو الأندلس ومؤرخوها، عند التحدث عن البلاد نفسها، أو عن بلدٍ منها، مثل «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، و«الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين ابن الخطيب، و«نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» لأحمد المقّري[٣].

وهذه العناية القصوى بالرجال، وسيرة كل رجل، وكل بلد، ذات دلالة

= خلدون، ونلقاها في رحلة ابن جبير وأحسن التقاسيم وصورة الأرض، ونستقريها في سخرية المازني والشدياق وثورة جبران والمعري. فإذا جئت اليوم أعرض سيرة صلاح الدين لابن شداد، أو سيرة ابن طولون للبلوي، أو الصراع الروحي في «المنقذ من الضلال» أو الصلابة في نفسية ابن خلدون، أو الشجاعة المؤمنة بمصيرها في مذكرات أسامة، فإنما أحاول أن أنفذ إلى جانب من تلك التجربة الحية، وأضع مفهوماً أوسع لمهمة الأدب، ذلك لأن الأشخاص الذين يصلوننا بأنفسهم وتجاربهم هم الذين ينيرون أمامنا الماضي والمستقبل».

«فن السيرة» تأليف الدكتور إحسان عباس ببروت ـ ١٩٥٦، ص: ٣ ـ ٤.

(٣) ذكر لسان الدين بن الخطيب في مقدمة «الإحاطة بأخبار غرناطة» لائحة طويلة بأسماء الذين سبقوه في تأليف الكتب عن بلادهم.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كبرى، من ناحية نشوئها في جانب، وما كانت ترمي إليه في جانب آخر، حتى ليمكن القول: إن هذه العناية مَيزة الحضارة العربية برمتها، وحضارة كل بلدٍ إسلاميّ من بعد.

والأصل فيها اتجاهان فكريان قديمان: رعاية الأنساب، إذ قلّ أن تعثر على ترجمة حياةٍ لشاعرٍ، أو والٍ، أو قاضٍ، أو حكيم، أو فقيه دون ذكر مفصل لنسبه، وبيان ما كان من أجداده، ثم الإهتمام بما كانوا يسمونه «المآثر» أو «المناقب» وهي الأعمال التي يشتهر بها الفرد وتجعله موضع التفات الجمهور، ومثار انتباهه. وتلك هي «الأخبار» و«الأيام». وفيها تتمثل زبدة التاريخ الذي حسب بعضهم أن العرب لم يعرفوه.

أما الغايات التي كان يرمي إليها المؤلفون من بذل هاتيك الجهود الجبارة التي لا تعرفها حضارة من حضارات العالم، فقد كانت تختلف بين مؤلفٍ ومؤلف، وعصر وعصر، ومجتمع ومجتمع.

غير أن الجو الشامل الذي كان يسيطر على إذكاء هذا النشاط التاريخي الفريد من نوعه، إنما يتلخص في تقديم «الأُسْوَةِ» للفرد، أي فرد في المجتمع: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»(٣). وإعطاء «القدوة» أو المثل الصالح لكل فردٍ أيضاً: «أولئك الذين هدى الله، فبهداهم اقتده» وفي بيان «العبرة» أخيراً، ليكون المصير الذي ينتهي إليه الظالمون والفاسدون والمنافقون وأمثالهم درساً يتلقنه الناشيء، ويعمل في مقبل أيامه، كما في حاضره، على تلافيه، ويسترشد به كل من أوتي الرشد، في سيرته العامة والخاصة.

هذه النماذج الثلاثة: الأسوة، والقدوة، والعبرة، من سِيَرَ الرجال في كل حقلٍ وميدان، جعلت الفكر التاريخي في الإسلام تربويّ النزعة، وحملته على تطبيق الفكرة التي انتهى إليها المفكر الفرنسي هيبوليت تين، وهي أن التاريخ في مقرراته، مشكلة من مشاكل علم النفس، وهذا قبل تين، وقبل علم النفس الحديث، بنحو من اثني عشر قرناً.

---

(٣) سورة «الأحزاب» الآية ؛ط.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لننظر الآن إلى هذا الفكر التاريخي - التربويّ، كيف تناول القضية الإجتماعية بعد أن قدّم للفرد كل ما يلزمه، وما يمكن أن يحتاج إليه في تقلبات الليل والنهار، من خلال الأسوة، والقدوة، والعبرة، فللأقوام (الجماعات) سِيَرُها، وللقبائل مسالكها، وللأمم أيضاً أخبارها، فهي كوحداتٍ منفصلة، أو مستقلّة، لا تختلف عن الأفراد، تجاه الأزمنة والأمكنة، في شيء أبداً.

القرآن الكريم صريح هنا أن «الله لا يغيّر ما بقوم، حتى يغيّروا ما بأنفسهم». وقد تكرر فيه هذا المعنى ثلاث مرات بالكلمات نفسها. والذين وجّهوا عنايتهم نحو الأقوام لا الأفراد، من المؤرخين المسلمين، سلكوا مسالك أصحاب التراجم، وانتهوا إلى تطبيق المبادىء والأفكار التي صدروا عنها في دراسة الأفراد، على الأقوام، وإذا بالأرض تنقسم إلى أقاليم، والأمم إلى طبقات، والمراد واحد، وهو محاربة النزعات البهيمية، وحث الناس على استعمال أبصارهم وبصائرهم، وألبابهم.

وهكذا... نصل إلى القرن الخامس للهجرة، فنقع على كتاب عنوانُهُ «طبقات الأمم» لصاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، المتوفّ عام ٤٦٢ هـ ونراه يضع معيار الأمم عند بيان طبقاتها في عنايتها بالعلوم، ويقرر في شأن تلك الطبقة التي لم تعن بالعلوم «أنهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأنّ من كان منهم موغلاً في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال، فإن إفراط بعد الشمس عن مسامة رؤوسهم، برّد هواءهم، وكثف جوّهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلاطهم فجة، فعظمت أبدانهم، وابيضّت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذا دقة الأفهام، وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة، ونشأ فيهم العمى والغباوة».

هذه فكرة قديمة، كان قد أوضحها المسعودي، ثم لم يحتضنها أحدٌ من بعده في المشرق، واختفت أو كادت من دراسات المفكرين والباحثين، إلا أنها عادت إلى الظهور في الأندلس على يد صاعد هذا، وعنه تلقّفها ابن خلدون، وأصبحت محور التفكير التاريخي - الإجتماعي، في أوروبا من بعد. والأصل فيها ما بينه المرزوقي من تأثير الأمكنة في أحوال ساكنيها، وعقليتهم، وتقاليدهم،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وعاداتهم، إلخ . . .

كان من ابن خلدون أن ركبها مطيةً إلى أغراضٍ سياسية، محلية، زمنية، واستتر خلفها باعتبارها نظرةً علمية، حين وضع حداً فاصلاً بين البداوة والعمران، على صعيد الحياتين: العقلية والسياسية، ومن ثمة، في سيرة الأفراد، وطبائع الشعوب وحياة الدول. وكتب نحواً من ستين فصلاً في «المقدمة» تدور كلّها حول الفروق بين سيرة أهل البادية، وسيرة الأمصار.

وكلّ ما يؤخذ على هذه الفصول غلوها في التعميم، وتركيزها الواقع على مواقف تفصيلية في صياغة قواعد ومقررات، لا تلبث أن تتداعى في ضوء الواقع، رغم صواب عددٍ من الملاحظات، فهو إذ يبيّن مثلاً: «أن من عوائق الملك حصول الترف» أو «حصول المذلة» وولع المغلوب بالإقتداء بالغالب، يُعمِل الحسّ الأخلاقي السليم، ولكنه يضيع تماماً عن الصواب، حين يقرر «أن الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ولا يخطر في باله أن الغلبة أنواع، وأن ليس كل غلبةٍ تؤدّي إلى الفناء.

ويظهر ضياعه وغفلته في فصوله عن العرب، حين يقول: «إن العرب لا يتغلّبون إلاّ على البسائط» وأن «العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»، وأنّ «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغةٍ دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم» وأنهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك».

الحقيقة هي أنّ ابن خلدون ضاع هنا، في هذه التقريرات، لا لأنه صدر فيها عن روح شعوبية، كما تصوّر بعضهم، وإنما نتيجة غلوٍّ في الأخذ بتأثير البيئة في آهليها من جهة، وتأثره بالأوضاع والظروف المحلية الآنية التي كتب فيها تلك الفصول، من جهةٍ أخرى. هنا فقد صفته كعالم، وأصبح متحزباً.

وذلك هو بالضبط شأن أرنولد توينبي في دراسته للتاريخ ونظرياته فيه. وأرنولد هذا معجب، ولا حد لإعجابه، بابن خلدون، حتى ليحسب أن مقدمته أفضل ما يمكن أن يكتب بموضوعها، في كل عصر ومصر، كما أشرنا من قبل. ثم إن توينبي متحزبٌ للغرب.

والنقطة الجوهرية التي ضاع عنها هذان - ابن خلدون وتوينبي - هي أنهما وقد انصبّا على تأثير البيئة في الإنسان، غفلا عن تأثير الإنسان في البيئة، وهذا لا يقل قيمةً عن ذاك، حتى من وجهةٍ علمية خالصة، مع سير الزمن، وتتابع الأحداث.

البيئة شيء، أو مجموعة أشياء، فهي بحكم شيئيتها قابلة للتغير. وعلى الإنسان أن يعمل على تغييرها وتغيير نفسه في الوقت ذاته، ليصبح قادراً على الحياة التي ينشدها، كما هو قادر على تحويل القفار إلى جنان، ومداواة ما يعرض له من أمراض. وكل ما يحتاج إليه في هذا السبيل أن «يريد»، أن يعزم، أن ينظم، وينتظم، ويمضي قدماً نحو أهداف شريفة بصدق، وصبر، وإيمان. وهذا هو المدار الطبيعي الذي تدور فيه الفكرة الجليلة أن لله رجالاً، إذا أرادوا أراد، إذ هؤلاء ينطلقون باتجاه أهدافهم الشريفة - وشرفها أساس ودعامة - وهي تمُدُّهُمْ بالعزم والمضاء، وهذان يوحيان بالنظام والإنتظام.

وليس لذلك الدفق من كتب السيرة، وأخبار الرجال على اختلاف مراتبهم وأعمالهم واتجاهاتهم، في تاريخ الإسلام وحضارته، أي تفسير، سوى الرغبة في العمل على إيجاد ذلك النوع من الرجال الذين يغيّرون بيئاتهم ومجتمعاتهم، وفق ما فيه رضا الله، والخير لعباده.

* * *

المهمّ أن نعرف «مزايا» ذلك النوع من الرجال الذي عمل الفكر التاريخيّ على إيجاده في الإسلام. ومعرفة هذه المزايا أو الخصائص تردنا إلى تاريخ التربية الإسلامية، ثم إلى المؤسسات الإجتماعية التي عنيت بتوجيه الأفراد والجماعات، كمنابر المواعظ والخطب، وهذه لم يخل منها مسجد، ولا معهد، ولا منتدى، ثم إلى المؤلفات التي صرفت اهتمامها إلى الإرشاد والتثقيف والتدريب في مختلف الحقول والميادين، وهي أكثر من أن ينالها حصر، منذ بدأ التدوين إلى أيامنا هذه.

أما تاريخ التربية في الإسلام، فيمكن العثور على جملته، والمهم من تفصيلاته في كتب الجاحظ، والغزالي، وابن خلدون، وإن ظلت عمليات «التأديب» التي كان يقوم بها مربّون يتخصصون لها في تربية الخلفاء، والولاة،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وأبناء الوزراء والكبراء، مطموسة المعالم في كثير من الجوانب.

ومبادىء التعليم التي شرحها ابن خلدون في مقدّمته (الفصل السابع والثلاثون من الباب السادس في العلوم وأصنافها. . .، في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته) شيء غير التثقيف العملي، وتنشئة الرجال، وتقديم القدوة لهم في بناء أنفسهم، وتحقيق تطلعاتهم، فهذه الأمور هي التي نقع عليها في كتاب «أدب الدنيا والدين» مثلاً للماوردي، أو في «أطواق الذهب في المواعظ والخطب» للزمخشري، ونجد جذورها واضحةً في أعلام الخطابة المشهورين في بدء الدعوة الإسلامية، ومن سبقهم من أعلام البيان والبلاغة والفروسية في القرون الخالية، كما نجد تلك الجذور في وصايا الآباء لأبنائهم، والأمهات لبناتهم.

ولا غنى عن الإشارة في هذا المقام، إلى أن «المجهول» من شؤون التنشئة عند العرب خاصة[٤]، والمسلمين عامة، أكثر من المعلوم، إذ كانت أبرز المزايا المنشودة في الرجال، هي «المرونة» والمراد بها التحلّل من الجمود العقلي أو الفكري، أي ما أفصح عنه الإمام علي بقوله: «إلبس لكل حالة لبوسها»، وتشدّد في تحصيله عن طريق التربية بقوله: «علّموا أولادكم، فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم».

وهي هي المزية التي حض على اكتسابها الزمخشري من بعد، وكان في موقفه ذاك صدى لتعاليم الأجيال التي يمثلها: «الدنيا أدوار، والناس أطوار، فالبس كل يوم بحسب ما فيه من الطوارق، وجانس كل قوم بقدر ما لهم من الطرائق، فلن تجري الأيام على أمنيتك، ولن تنزل الأقوام على قضيتك، ولن تشايعك الدنيا إلى ما تروم، وإن ساعدتك فمساعدتها لا تدوم».

وليس المراد من هذه المرونة سوى الإحاطة بالواقع من جميع وجوهه،

---

(٤) قال الزبرقان بن بدر: «خير أولادنا الأبلهُ العَقُول» يعني أنه لشدة حيائه كالأبله، وهو عقول؛ وفسر ذلك ابن الأثير بقوله: «هو الذي يظهر عليه الحمق، فإذا فتش، وجدَ عاقلاً».

انظر مادة «بَلِهَ» في «لسان العرب».

والتحسب لمختلف الإحتمالات، والإضطلاع بالقدرة أخيرا على مواجهة الأحوال التي لا ترضي مطامح الرجل الحق في الكرامة، والحرية، والشرف، فلا يصح أن يكون مفهومها أخذاً بفلسفة الميعان، أو تبريراً للرياء، واسترسالاً مع القوى التي لا طاقة للإنسان في بعض الظروف، على مقاومتها.

المراد من المرونة هو بالضبط عكس ذلك، لأنّ من أكبر نقاط الضعف الإنساني، أن يطمئن الإنسان إلى وضعٍ معينّ، ويبني شخصيتَهُ كلّها على أساس منه، حسناً كان أم سيئاً، ثم يربط مصيره بحالةٍ، أو شخص، أو مظهر متقلقل، غير ثابت. وقديماً قال الشاعر:

وإنما رجل الدنيا وواحدها … من لا يعوّل في الدنيا على رجل

المراد من المرونة أن يكون الإنسان قادراً في جميع الحالات والظروف والأوضاع، على الاحتفاظ برجولته، من غير «ضياع» عن الحقائق المحيطة به، أو «غياب» عن الأهداف النبيلة التي يسعى وراءها، ويتوق إلى تحقيقها في قرارة سريرته، رغم العقبات التي تعترض سبيله إليها، والمصاعب التي تكتنف سيره نحوها، فلا تفلّ عزيمته مصيبة، ولا تصده عن اتجاهه متعبة.

والرجل المرِن يشبه النهر المتدفق، المندفع نحو النهاية أو الغاية التي رسمها لنفسه عن وعي أو غير وعي، فإذا اعترضت تدفقه صخرة جمع قوته وتجاوزها، وإذا صدته عن سيره هضبة أو طود، حاد عما يصدّه، واتخذ لنفسه مسلكاً آخر، ولكن في الإتجاه النبيل نفسه، ونحو الغاية المشرّفة نفسها.

المرونة هي هذا الموقف تجاه «القدر»(٥)؛ والإيمان بالقدر لا يعني في تاريخ الفكر الإسلامي سوى إدراك الواقع، وحسن التصرف معه، بحيث لا يضيع

---

(٥) يروى أن الإمام علي بن أبي طالب كان، كلما نزل إلى معركة، تمثل بهذين البيتين:

أيَّ يـومَيَّ من الموت أفِـر … يـومَ لا يُـقدَرُ أم يومَ قُدِر

يـوم لا يُـقدَرُ لا أرهبُـهُ … ومن المقدور لا ينجي الحذر

هذا يفيد على نحو قاطع، أن على المرء أن يواجه القدر بشجاعة، لا ليتغلب عليه، بل لأن الفرار منه عديم الجدوى.

أنظر: «العقد الفريد». كتاب الحروب

المرء، ولا يتيه، ولا يغيب، ولا يضل. . والذين أساءوا فهم هذه الفكرة، فكرة القدر، وقد وجدوها تهيمن على الفكر التاريخي برمته في الإسلام، هم الذين يريدون من النهر أن لا يحيد عن الطود، ويتجمّد إلى أن ينضب، ثم يرمونه بعد ذلك بالجمود والجفاف. . .

وهذا يعني أن مزية المرونة التي ينشدها الفكر التربوي الإسلامي في الرجال والنساء، إنما هي أحد معطيات اللحاظ للقدر، وليست شيئاً آخر.

وأعجب ما في ضلالات المعاصرين من سطحية، وقِصَر نظر، أنهم يوافقون على المرونة، ويعجبون بحائزيها، ولكنهم يرفضون فكرة القدر ولا يرتاحون إليها، مما يؤكد أنهم يسيئون فهم هذه الفكرة، ولا يعرفون شيئاً عن ارتباطها بالفضائل الخلقية، وأسسها المنطقية المعقولة.

إنا لنجد في أساس المعنى لكلمة «مَرَن» ضرباً من التناقض، ولكنه تناقض في الظاهر، ومعنى «مرن»: لان في صلابة. وبهذا تكون المرونة ليناً أمام الواقع، وتصلّباً في مقاومته حين يسيء إلى الإنسان. والقدر هو ما حدث وما يحدث من غير أن يكون للإنسان طاقة على دفعه، أو يدٌ في تلافيه واللين أمام القدر، يُرادُ منه الإعتبار بالحوادث الماضية، وتجنب الغرور، لا أكثر ولا أقل.

وهذا يؤكد من جديد قيمة التاريخ في بناء الرجال، وتحصيل المرونة. وهنا نصل إلى المزية الكبرى الثانية التي ينشدها الفكر العربي ـ الإسلامي وكان يعمل على تحقيقها، ونعني بها «الإحاطة» بأقصى ما يمكن من المعلومات في مختلف حقول المعرفة، وهي ما نسميه اليوم «الثقافة» الواسعة، بوجه عامّ.

ولدينا أمثلة على هذه الإحاطة في كثير من الشخصيات الثقافية المعروفة بما تركت من مؤلفات موسوعية أريد منها ـ من المؤلفات ـ تيسير المعرفة العامة، وجعلها في متناول الجميع، وتحقيق تلك المزية من قِبَلِ الجمهور، مثل ياقوت الحموي، وابن عبد ربه، وأبي الفرج الأصفهاني.

كانت ثمار هذا الإتجاه نحو الإحاطة أن وضع أبو حفص عمر بن الوردي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مثلًا، كتاباً صغيراً «ذكر فيه الأقطار والبلدان، والبحار والخلجان، والجزائر والآثار، وعجائب الإعتبار ومشاهير الأنهار، والجبال الشواهق الكبار، والأحجار، والمعادن، والجواهر، والنباتات، والفواكه، والحبوب، والبقول، والبذور، والحيوانات، وخواص جميع المذكورات، وذكر فيه أيضاً الملاحم والمعارك، والحكايات الغريبة المثال، وختمه بذكر علامات الساعة مع فصول تتعلّق بها» وقصيدةٍ في موضوع البعث والنشور، وحديثٍ عن الشطرنج، واسم واضعه، وطريقة حسابه.

لم يكن القصد من هذه المؤلفات وأمثالها سوى «بذل» المعرفة، من أقصر الطرق، وأوجز الأساليب، حتى يحيط بها أكبر عددٍ من الناس، ومرد ذلك البذل إلى الرغبة في إرواء العطش للعلم، والإستزادة منه.

والمزيّة الثالثة والأخيرة التي تلح التربية العربية الإسلامية أن يتحلّ بها الرجال والنساء على السواء، إنما هي «العمل» بمقتضى المعرفة؛ وكل قولٍ غير مصحوب بفعل تجده موضع لومٍ، ومثار سخط، عبر التاريخ العربيّ من أقدم العصور إلى اليوم.

تلك هي المزايا الرئيسية التي يطلبها علم الرجال وفن السيرة لدى مؤرخي الإسلام ومفكريه: المرونة في الحياة، والإحاطة بأكبر قدر من المعلومات الصحيحة، والتطبيق العملي لكل فكرة يؤمن بها الكائن الإنساني على أن يضع نصب عينيه القدوة، والأسوة، والعبرة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل السادس

الشريعة والعمل السياسي

لا بد لأعمال الإنسان وعلاقاته من ضوابط يتقيد بها من تلقاء ذاته، أو تفرض عليه بوصفه كائناً إجتماعياً، وإلا تحوّل إلى حيوان، وتحول المجتمع بالتالي، إلى غابة وحوش. والتاريخ البشري لا يعرف مجتمعاً خلت علاقات أفراده وأعمالهم من ضوابط عرف، أو أخلاق، أو قانون، أو سلطة. ومجموعة هاتيك الضوابط هي ما يسمى «الشريعة».

والشريعة بهذا المعنى، أي باعتبارها ضوابط أعمالٍ وعلاقات، إحدى ميزات الفكر الشرقي القديم، والعربي بخاصة. وليس للغرب من أسسها التاريخية شيء، وإنما نقلها بقضها وقضيضها عن الأمم الشرقية القديمة، ولا يزال يتعثر إلى يومه هذا، في فهمها وحسن تطبيقها، لانقطاعه الزمني والمكاني، عن جذورها.

وقد أوضح الأستاذ أسد في كتيّبه «الإسلام والسياسة» ما يشوب المناخ العقلي السائد في الغرب الحديث، من شوائب الضلال الفكري، حين يشدّد على التفرقة بين شؤون الدين وشؤون الدنيا في الحياة العملية، ثم يناقض هذا الغرب نفسه، وعلى نحوٍ فاضح ومشين حين يؤيد الصهيونية وهي التي وضعت الدين في خدمة الأغراض الدنيوية، وأفسدت بذلك شرائع الأرض، وحجبت الغرب عن شرائع السماء.

وأعجب ما في تاريخ العرب المعاصر، والشعوب الإسلامية عامة، أن بعض هذا المناخ العقلي الذي ساد في الديار الأوروبية ـ الأميركية، انتقل في جزء كبير منه، بشكل مصطنع، إلى الديار العربية ـ الإسلامية، فلم يبق للعمل

السياسي على تعدد آفاقه، وتنوع مجالاته، من ضابطٍ أخلاقي، ولا من غاية يتجه نحو تحقيقها غير السلطة. وذلك هو ما يسمّونه «المكيافيلية» في الغرب[1]...

بيد أن هذه المكيافيلية الغربية التي تستخدم الدين، والأخلاق، والمبادىء الإنسانية «وسائل» إلى غايات غير شريفة في حقيقتها، لم تستطع أن تحقق في الشرق المناخ العقلي الذي أوجدته في الغرب. وظلت المفاهيم الأخلاقية المنبثقة عن الشعور الديني الصحيح هي المهيمنة على فضاء الفكر، وهي المتحكمة بعالم القيم وأقدار الرجال في البلاد العربية والشرقية. وذلك لأن العمل السياسيّ هنا، في الشرق، لم يستطع أن يتملص من ضوابط الشرعية، الراسخة في ضمير كل شعب شرقي، وإن ندّ عن تلك الضوابط، وبتأثير الغرب نفسه في الحقب الأخيرة؛ بعض الأفراد، والفئات، ورغم العديد من الانحرافات التي أوقعت بها عهود الإنحطاط، كثيراً من البلدان والشعوب.

والذين كتبوا تاريخ الإسلام السياسي من خلال هذه النظرة المكيافيلية لم يوفقوا إلى إعطاء صورة صحيحة، فتاهوا وتاه معهم كل من تبعهم، إذ قرّ في روعهم أن «الديمقراطية» مثلاً من مخترعات الغرب، وأن الحرية معنى لا يعرفه العرب إلا حديثاً، وأن الاستبداد ميزة الحكم لدى الشرقيين على العموم. وغلا بعضهم حتى ذهب به الغلو إلى أن «الوطنية» نفسها، واحدة من الشعائر الطارئة على الحياة العربية.

وكان من نتائج هذه «الأوهام» التي شاعت في الغرب، وشملت مفكريهم

---

(١) هاك ما يقوله برتراند راسل في هذا الشأن: «أما أن يسعى المرء لنيل مأرب سياسي من طرق محكوم عليها بالإخفاق، فهذا مما لا طائل تحته، فإذا اعتبرت الغاية جيدة، وجب علينا أن نختار الوسائل التي تؤدي إلى بلوغها. وإن في الإمكان تناول هذه المسألة، مسألة الوسائل بطريقة علمية خالصة، دون اعتبار لرداءة الغايات أو جودتها. النجاح يعني تحقيق المرام كائناً ما كان، ولو تحول النجاح إلى علم، لأمكن درسه لدى الأتقياء كما في نجاحات الأشقياء، بل إن درسه لدى الأشقياء في الواقع، أفضل، لأن أمثلة الناجحين من الآثمين الخُطاة أوفرُ بكثيرٍ من القديسين الناجحين... ولقد أصبح العالم اليوم أشبه بعالم مكيافيللي أكثر مما كان في أي وقت مضى. وعلى الرجل العصري الذي يرفض فلسفته، أن يفكر بعمق أكثر مما كان يبدو ضرورياً في القرن التاسع عشر».

Bertrand Russell, History of western philosophy, London, 1947, P. 530-532.

وساستهم، بنسبة ما انتشرت في جماهيرهم أن رأينا الصهاينة «يطمعون» بأن يسالمهم العرب، وهم يحتلّون أراضيهم، ويهدرون حقوقهم، ويعتدون، على مقدساتهم وحرياتهم، وكل ذلك إنما كان لظنهم الخاطىء أن العرب، والمسلمين عامة، يذعنون للقوة ولا يأبهون بالحرية، من جهة، ولفساد بنيانهم الحضاري من جهةٍ أخرى، هذا الفساد العقلي الذي يحدوهم على التفكير الواهم أن الحق قابل لأن ينطمس ويُهْدر، من غير عقابٍ يصيبهم أو بلاء يحل بهم، من جهةٍ أخيرة.

والواقع التاريخي هو أن الإذعان للقوة الغاشمة، واللامبالاة بالحرية، صفتان وثنيتان في الدرجة الأولى. وإنهما لتبرزان، أكثر ما تبرزان في تاريخ اليهود السياسي، من أقدم العصور إلى يومنا هذا، لأنهما تنشآن عن التعلق بالمادة، بالمال، عن عبادة الذات، عن نكران حقوق الآخرين، والطمع بهذه الحقوق.

والواقع أيضاً أن العمل السياسي في الإسلام كان ولا يزال، مقيداً بالشريعة، مربوطاً بالمعرفة، مرتكزاً على قواعد أخلاقية لا سبيل إلى تجاوزها إسلامياً، ولا جدوى من الإنتفاض عليها.

قال تعالى يخاطب رسوله: ﴿ ثم جعلناك على شريعةٍ من الأمر، فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾[٢]. والأمر في التحليل الأخير، هو العمل السياسي، وشريعته فيه تركيز العلاقات الإنسانية على قواعد ثابتة يراد منها خير الفرد والمجموع بنسبةٍ واحدةٍ، ثم توجيه تلك العلاقات نحو المراد منها، وهو الخير العام.

يؤكد ذلك أن التفسير اللغوي لعبارة «أولو الأمر» - وهم رجال الحكم في لغة العصر - يبين أنهم «الرؤساء وأهل العلم» (انظر «لسان العرب» مادة «أمر»). وقد جاء في الحديث الشريف: «آمروا النساء في أنفسهن»، أي شاوروهن في تزويجهن. والزواج من أبرز العلاقات الإنسانية، فإذا لم تتقيد هذه العلاقة بشريعة، غرقت الإنسانية في فوضى ترتدّ معها إلى الحيوانية. وأمرها مشروط إسلامياً، بحرية الطرفين ومشاورتها، وتشاورهما.

---

(٢) سورة «الجاثية» الآية ١٨.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أما العلاقات الأخرى بين الناس، فإنه يهيمن عليها، في نطاق الشريعة الإسلامية، ثلاثة مبادىء وهي:

١) اليسر لا العسر هو المراد في كل تشريع. والتضييق أو الإحراج أو إيقاع الضرر، محرم تحريماً باتاً قاطعاً.

٢) لا تبعة إلا على صاحب العمل نفسه: «من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها». «ولا تزر وازرة وزر أخرى».

٣) الجهاد فريضة لا بد من أدائها في حقول الحياة العامة، وهو يبدأ في مجاهدة النفس، وينتهي بقتال الأعداء، حتى إذا «جنحوا للسلم فاجنح لها».

هذه المبادىء الثلاثة هي التي ينبغي أن يتقيد بها رجال الحكم، أو أولو الأمر في توجيه دفة السياسة، من وجهة النظر الإسلامية.

ومن الواضح أن تطبيقها يستلزم حتماً، وبالضرورة، معرفة شاملة غير متقيدة بزمان، لأنها تنتظم قضايا الحياة المدنية برمتها (اليسر لا العسر)، والتشريع وتطبيقه (القضاء)، والسياسة والحرب (الجهاد).

ولقد كان التاريخ السياسي في الإسلام يدور جملةً وتفصيلاً حول إقرار هذه المبادىء، ومن ضمنها، والبناء عليها، وتطبيقها. وإن لمن العبث أن يحاول امرؤ فهم ذلك التاريخ، وهو لا يعرف هذه المبادىء، ولا يحيط بأصولها، وتفاصيلها، وفلسفتها.

والإعتراض الوحيد الذي ورد، ولا يزال يرد على هذا التاريخ، هو أن الإسلام ربط السياسة بالدين ربطاً لا فكاك منه. ولذلك انتهى المسلمون في هذا العصر، إلى الأوضاع التي يشكون منها، وأصبحوا على خلافٍ أساسي مع روح العصر(٣).

---

(٣) عقد جاك برك فصلاً طويلاً، في كتابه «العرب من الأمس إلى الغد» جعل عنوانه هكذا «الصعود نحو القواعد» وهو يشير إلى تعلق المشترع الإسلامي الحديث، بالأسس القديمة، سائراً نحو إعادة سلطته التي لا رادّ لها، وأنه بمسيرته هذه «يريد، على عكس «التنزيل»، أن يعاود الصعود من القاعدة».

Les Arabes d'hier à demain par Jacques Berque, Paris, 1960, P. 135

الحقيقة هي أن الذين يوردون هذا الإعتراض يحملون فكرةً غامضة، مشوشة، ضائعة عن السياسة، وعن الدين معاً، ويرددون ألفاظاً ليس لها في أذهانهم دلالات واضحة، ولا محتوى صحيح.

ذلك بأن السياسة لا تنفصل في واقعها النظري، ولا العملي، عن أخلاق الناس وطباعهم، وظروف معيشتهم، وطرائق تفكيرهم، وأوضاع أزمنتهم وأمكنتهم. وهذا ما حمل مفكراً مثل غاستون بوتول على التنديد برجال السياسة المعاصرين، واتهامهم بالجمود، إذ قال: «كلّ ما في عصرنا يعطي الإنطباع بقول مختصر، أن النشاط السياسيّ ظلّ صبيانياً، عاجزاً عن الإرتفاع إلى مستوى التقدم الذي أحرزته الإنسانية في المجالات الأخرى.». وبين في مقام آخر: «إن الجمود العقلي اليوم هو المذنب الرئيسي في اندلاع الحروب. والإبداع العلمي وضع نفسه في خدمة ذلك الجمود. وموجز القول: إنّ الرتابة السياسية هي التي تكمن وراء الحرب، والذكاء هو الذي يحارب».

وهناك وجهان آخران لربط الإسلام السياسة بالدين: الأول تاريخي والثاني علاقي، أي ينبع من علاقة الشعوب الإسلامية بالغرب نفسه، ثم من علاقة السياسة الغربية بالدين.

أما الوجه التاريخي فلا يحتاج العارف المنصف إلى كبير عناء ليدرك أنّ العصور القديمة والوسطى لم تكن تفرّق لدى جميع الشعوب، في جميع أقطار الأرض، بين العقيدة الدينية والإتجاه السياسي، كما هي الحال لدى اليهود. وكان للنصرانية الفضل في إصلاح الإعتقاد الديني، إذ جعلت قاعدته الأخلاق الفاضلة، وتشددت ما وسعها التشدد في مقاومة النفس الحيوانية، وتجنب الشرور الناجمة عن التعلق بالمادة في حياة الفرد والمجتمع على السواء. ولا تزال تعمل في هذا الخط منذ عشرين قرناً إلى اليوم، دون أن تجد سنداً حقيقيّاً في مهمتها الجليلة هذه، على الصعيد العملي، سوى الإسلام. ولكنها كانت ولا تزال، تتعرض كالإسلام، لفترات جمود، وحالات انحراف يستطيع خلالها جاحدوها وأعداؤها حتى ممن يزعمون أنهم أتباعها، أن يصرفوها إلى جوانب تتنافى وجوهرها. وذلك هو ما حصل في الحروب الصليبية مثلاً.

وعن هذا التاريخ تحدّر الوجه الثاني الذي جعل السياسة الغربية تعتمد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الدين وسيلة سياسية إلى مآرب إقتصادية واستغلالية، وقد وفقت في استخدامه ذاك لدرجة جمدت معها، ولم تستطع بعد أن تخلص من ذلك الجمود الذي ران عليها من جراء توفيقها في تسخير الدين داخلاً وخارجاً، لما هو مغاير له.

وهذا هو الجانب الذي أوضحه العالم الكبير كارل يونغ حين قال: «الناس في الغرب لا يتبيّنون دوماً لسوء الحظ، أن الدعوات إلى المثالية، إلى العقل، إلى غيرهما من الفضائل الأخرى الحميدة، تظل بلا صدى، حتى وإن صيغت بحماسة.

«هذه الدعوات ليست سوى أنسام خفيفة تهبّ إلى جانب العاصفة التي هي عقيدة دينية، أياً كان الشكل الذي تتخذه هذه العقيدة، وبالغاً ما بلغ التشويه فيها. إننا لنجد أنفسنا من ذلك تجاه موقفٍ لا نملك أن نسيطر عليه بالحجج العقلية أو الأخلاقية. والأمر كله إنما هو انطلاق تمثلاتٍ وقوى عاطفية من عقالها، تبعث عليه روح العصر»(٤).

ليس الإسلام إذن هو الذي ربط الدين بالسياسة، وإنما هي السياسة الغربية التي شوّهت العقائد الدينية، وراحت تستغلها باعتبارها عاصفةً تثيرها كلّما وجدت إلى إثارتها سبيلاً، وتنفذ إلى أغراضها من خلال العجاج الذي يثور، حتى أوشكت أخيراً أن تقضي على نفسها، وعلى الدين معاً. ولا تزال سائرةً في هذا الخط، بقوة الإستمرار، ولا يمكنها أن تعود عنه، في البلدان الأنكلو ـ سكسونية خاصة، إلا حين تبلغ منتهاه، وفيه نهاية السيطرة وخاتمة الإستغلال...

ذلك بأن البلاء الحقيقي في جوهره كان ولا يزال، في فصل السياسة عن الفضائل الخلقية، واستقلال العمل السياسي بالتالي عن القيم والمعايير الأخلاقية، ثم عن مقتضيات الشريعة والقانون. وهذا لم يحدث في محيط الإسلام وحده، وإنما شمل جميع البلدان والأقطار، وفي مقدمتها أقطار الغرب الكبرى التي تحمل الوزر الأكبر في نشوء هذا الجو البشع وانتشاره(٥).

---

(٤) أنظر:

Carl Jung. Présent et avenir. p 59-60. traduit de l'allemand par R. Cahen et F. Baumann

(٥) قد يكون أوضح مثل على هذا الذي نبينه من «استغلال العقائد الدينية» لتحقيق أغراض =

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وكان الجنرال الرئيس ديغول، أول العاملين في عالمنا المعاصر، على إنقاذ الغرب من هذه المحنة الفكرية ـ الخلقية، وفي طليعة المفكرين الكبار، إذ بيّن ـ وكان أستاذ التاريخ العسكري ـ أن «أزمة العالم خلال الحرب الأخيرة كانت أخلاقية قبل كل شيء». وأن تجديد الفكر السياسيّ في أوروبا وفي العالم، إنما يتحقق بإخضاع السياسة لمقتضيات الشرف والعدالة والأخلاق.

وقد جاء في إحدى النشرات السرية التي نشرها في حزيران عام ١٩٤٢ قوله: «لقد هوى في الهزيمة عهد أخلاقي، إجتماعي، سياسي، إقتصادي بعد أن كان قد شل هو نفسه في الإباحية». وجاء في آخرها: «نريد أن يلغى نهائياً هذا التنظيم الآلي للجماهير البشرية الذي حققه العدو، مزريا فيه بكل دين، وكل خلق، وكل محبة، بدعوى أنه من القوة بمنزلةٍ يتمكن معها من إرهاق الآخرين»(٦).

وهكذا نجد أن تجديد الحياة السياسية في العالم، هذا التجديد الذي شرعت به فرنسا المعاصرة، على يد رئيسها الجنرال، منذ اندلعت الحرب الأخيرة أخذ شكله العملي في الربط الحقيقي الفعّال بين العمل السياسي والشريعة، في مقاومة الإباحية السياسية، والتمسك بالفضائل الخلقية.

* * *

هذه الرابطة بين القانون الأخلاقي والعمل السياسيّ التي فصمت في أوروبا على أثر التقدم الذي أحرزته علوم الطبيعة والتقنيات، وأخذت الحضارة، من جراء ذلك الإنفصام، تنحدر نحو الهاوية، تحملنا على بيان الأساس الذي

= سياسية، ذاك الذي يقدّمه الصراع الهائل الطويل بين إنكلترا البروتستانتية وإرلندا الكاثوليكية في جانب، والمشكلات الطائفية ـالعنصرية التي كانت تستثمرها المملكة المتحدة (بريطانيا) في كلٍ من الهند، وقبرص وفلسطين، وأجزاء أخرى من العالمين: العربي والإسلامي.

انظر دائرة المعارف البريطانية الكبرى في هذه المواد:

Ireland, India, Cyprus Zionism

(٦) وضع الجنرال ديغول «مذكرات الحرب» في ثلاثة أجزاء: النفير، الوحدة، الخلاص، وقد ترجم المؤلف (كاتب هذه السطور) الجزئين: النفير، والوحدة (منشورات عويدات ـ بيروت، ١٩٦٧ و١٩٦٨)، وما نقلناه هنا، مأخوذ من الجزء الأول (النفير).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تبنى فوقه كل حضارة؛ ومتى اتضح لنا ذلك الأساس يصبح في الإمكان، تبين الفلسفة التي «يجب» الأخذ بها، ومن ثمة السياسة التي ينبغي اتباعها لصون المكاسب الإنسانية الحقيقية، أي لصون الحضارة ومداواة ما يعتورها من آفاتٍ وعلل.

ولا جدال أن النظرة إلى الإنسان منفرداً، ثم إلى مجموعة أناس على حدة (المجتمع)، هي التي كانت ولا تزال تعمل عملها في تكوين الحضارات، بنسبة ما تؤثر التأثير الأفعل في انحدار حضارةٍ ما، وتدهورها حتى تبلغ الحضيض.

يمكن التأكد من هذه الحقيقة وصوابها بالتأمل في الموقف الذي يتخذه المرء من حياته ونفسه كفرد، وما يفضي إليه ذلك الموقف من تأثيرٍ في سلوكه، ونتائج على توجيهه. فمن كان يائساً، مضطرب الفكر، متشائماً لا يرى لوجوده قيمةً إزاء الكون والمجتمع، يعسر عليه في مدى الزمن، بل يستحيل أن يصبح ذا شخصيةٍ فعالةٍ مؤثرة، وبالتالي أن يتوجه نحو البناء، والإنشاء، والعمل المثمر الخلاّق. أنه يحول، بمجرد هذا الموقف من نفسه، دون انفتاحها واتساع آفاقها، ويحجبها عن المغامرة، والتجربة، والعافية. . . ومن كان طامحاً، متوثباً، يتدبّر ما يجري حوله، ويتأمل ما يدور في سريرته، ويسعى على الدوام نحو تحسين علاقاته بالحياة والعالم، يأخذ منهما بمقدار، ويعطيهما أقصى ما يستطيع، حريٌّ بأن يزداد مع الأيام أملاً، وانبساطاً، ومجالات فكرٍ وشعور وعمل(٧).

والقضية الكبرى التي كان الناس يواجهونها إذن، في حَيَواتهم الفردية والإجتماعية هي النظرة إلى الإنسان، وما تحدثه هذه النظرة من اتجاهاتٍ في السلوك، وأساليب في التصرف، وطرائق في العمل، وشرائع وقوانين على الأخص، في تنظيم العلاقات الإجتماعية وتوجيهها، ثم في الجوّ العام الذي ينبثق مع الوقائع، والأحداث، إذ ينبغي أن لا يغرب عن بالنا أن هذه الوقائع

---

(٧) «الفرح الحقيقي إنما يقوم على كونك تستعمل حياتك لغرض مقتنع أنت انه عظيم، جليل، على كونك نافعاً لشيء ما، مستخدَماً كلية في سبيله، قبل أن تطرح أرضاً، على كونك قوة من قوى الطبيعة، لا ركاماً مكدساً من الأنانية المحمومة بالضغائن والشرور والأحزان، تتذمر دوماً من العالم الذي لا يضحي بنفسه من أجلك، ليجعلك سعيداً!».
برنارد دشو (انظر الهامش ١٢ من الفصل السابق).

والأحداث تساند النظرة التي يحملها الناس إلى الأفراد أو تخذلها، بنسبة ما تساند نظرة الأفراد إلى المجتمع أو تخذلها؛ وبهذا، تظل عرضةً للتغير، ولا يتاح لها أن تقيم دوماً على حال. . . ومعنى ذلك، أن كل حضارةٍ تنطوي ضمناً على نظرةٍ إلى نفسها، تستقيها من واقعها، أو من أوهام أبنائها، ويعبر عنها مع الأيام رجال هم الذين نطلق عليهم عادة كلمة «المفكرين».

وما من عصر انكب على نفسه يدرس ما يجري في زوايا حياته ودهاليزها، وأمعن يعيد النظر فيما أعطى وما حقق، فيما صدر عنه وما يؤمل أن يحل به، فيما ينتظره من أحداث وكوارث، مثل هذا العصر الذي ما انفك منذ قرنٍ كاملٍ تقريباً، عن التفكير في «الحضارة» ومصادرها، وعواملها، وجوهرها، ومظاهرها، وما هي عليه الآن، وإلى أين تسير. . . لقد طغى فيه حديث الحضارات على كل حديث، واستأثر من مفكريه بأعظم الإهتمام، وأصغى أناسه إلى كل ما قيل وما يقال في هذا الشأن، لا سيما بعد أن ظهرت «نبوءات» مختلفة، ترددت أصداؤها في جميع الجهات والأرجاء، وكلها تنذر بالويل والثبور وعظائم الأمور، من «انحلال الغرب» الذي تكهن به وهو يؤكد حتمية وقوعه، أزفلد اشبنغلر منذ الحرب العالمية الأولى، إلى «سقوط الحضارة» الذي تحدث عنه كولن ولسون، إلى «عصر الجماهير وانحطاط المدنية» الذي أفرد له هنري ده مان كتاباً بهذا العنوان، إلى ما أشبه من مؤلفاتٍ لا حصر لها عن الإنسان ومصيره، والوسائل الكفيلة بإنقاذه مما تردّى فيه على يد العلم والتقنية الحديثة.

وكان من الطبيعي أن يدلي فيلسوف، عالم، رياضيّ العقل مثل ألفرد نورث وايتهيد، بدلوه في تفسير الظاهرة الحضارية، لأنه يمثل ذروة عاليةً في الجانب العلمي من حياة العصر، مضافاً إلى اشتغاله بالقضايا والمشاكل الفلسفية، ثم أن يبرز إلى جانبه من بعد في الموضوع نفسه، فيلسوف آخر عُني أيضاً بالعلوم الرياضية، وانتهى إلى البحث في مشاكل الإنسان بعد الأرقام، هو أرنست كاسيرر.

الأول وضع كتاب «مغامرات الأفكار»[٨]، والثاني وضع سفراً عنوانه

(٨) نقله إلى العربية أنيس زكي حسن، ونشر في بيروت عام ١٩٦٠

«مقال في الإنسان»(٩).

يرى وايتهد أن للحضارة مفهوماً يُعيي الإيضاح، وإن كنا نعرف ماذا يعني، وليس من السهل تعريفه إلا من خلال الأمثلة.

كان العرب يقولون في سابق أيامهم: «من أشكل المشكلات، توضيح الواضحات». وتعريف الحضارة كما رآه وايتهد، إحدى هذه المشكلات التي تزيد إشكالاً كلما أخذ الإنسان يفكر في بيان حدودها، وإظهار معالمها، فهي قائمة في الذهن كمعنى إجمالي، حتى إذا أخذ المرء في تفصيله ران عليه الإبهام، وكلما توغل، وقع في ظلمة التعقيد الناشىء عن المعاني المتفرعة، والمفاهيم المتقاربة، والحدود المتداخلة.

وهنا، يأتي كاسيرر ويعالج هذا الإشكال باستخدام الطريقة الرياضية فيرد مظاهر الحضارة، أو أشكالها، أو جوانبها من أسطورةٍ، ودين، ولغة، وفن، وتاريخ، وعلم، إلى «رموز»، ويحاول أن يوجد لها وحدةً تجمعها وتربط فيما بينها، حتى إذا انتهى إلى النتيجة قال: «تبدأ فلسفة الحضارة بافتراض أن عالم الحضارة الإنسانية ليس مجموعةً من الحقائق الحسية المتباعدة، وتسعى لتفهم هذه الحقائق وتصورها نظاماً عضوياً». ثم يضيف: «ربما بدا للنظرة التجريبية أو التاريخية أن جمع المعلومات عن الحضارة الإنسانية أمرٌ كافٍ إذ أننا في الإتجاه التجريبي والتاريخي، نهتمّ باتساع الحياة الإنسانية، ونهيم في دراسة الظواهر المعينة من حيث غناها وتنوعها، ونستمتع بالألوان المتعددة، والنغمات المتنوعة في الطبيعة الإنسانية، إلا أن التحليل الفلسفي يضع لنفسه مهمةً مختلفةً عن هذا». ويذكر أخيراً أن مهمة التحليل الفلسفي، إنما هي الكشف عن «الوحدة الداخلية» التي يفترضها وراء الحقائق المتنوّعة المتعددة.

ونحن نرى أن «الشرائع» التي تأخذ بها حضارة ما، تمثل وحدتها الداخلية ومنها يمكن أن ننفذ إليها ككل عضوي، فهي توضح بمضامينها العامة، وحقيقة ما تنشده في بنية الفرد والمجتمع، «نظرتها» إلى الإنسان في جانب، وقدرتها على بنائه

---

(٩) ترجمة الدكتور إحسان عباس تحت إسم «مدخل إلى فلسفة الحضارة» (بيروت ١٩٦٠)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتوجيهه في الجانب الآخر، لا سيّما حين تظل تلك الشرائع سارية المفعول، قائمة في الحاضر، بنسبة ما كانت تطبّق في الماضي.

ثم نجد عند ذلك أن اعتراضات وايتهد تصبح غير واردة، لأنه يعترض على المفاهيم عن الحضارة وتشكيلها من خلال الأمثلة، اعتراضين اثنين: الأول أن الأمثلة شيء دخل الماضي، فالنظرة على أساس منها رجعية وقد أصبح المثل الخاص المستمد من مجتمع قديم، يعبر عن مثل أعلى جامد، خامد، ويهمل كل الفرص المتاحة»، والثاني أن هناك خطراً «في التأكيد على النوعيات السلبية في ميدان النقد والمتعلقة بالفنون الجميلة. . . والحضارة أكثر من مجرد فهم للفنون الجميلة، وعلينا أن لا نسجنها في المتاحف والاستديوهات».

نحن نوافق وايتهد على أن «الحضارة أكثر من مجرد فهم للفنون الجميلة»، وإنما هي فهم للإنسان، وبالتالي لكل ما يصدر عنه، و«الشرائع» التي يسنّها مجتمع ما ويمضي في تطبيقها، إنما تتضمّن مفهوماً للإنسان ونشاطاته في كل حقل وميدان، لأنها تتحكم بمصائر الأفراد، وتوجه المجتمع في آن واحد.

وإذا كان «المجتمع المتحضر يكشف عن خمس صفات: الحقيقة، والجمال، والمغامرة، والفن، والسلام». فإن هذا التعريف يظل ناقصاً، ما دامت فكرة «الحق غريبةً أو غير قائمةٍ في صميم «التحضير» الإجتماعي، وتظلّ باقي الصفات من الحقيقة، إلى الجمال، إلى. . . عرضةً للإضطراب، وسوء الفهم، والعدوان عليها، إن لم تتوطد بحق الإنسان في حياته وكرامته، أولاً وقبل كل شيء.

على أن هنالك، في ذهن وايتهد، حضاراتٍ عليا، وأخرى سفلى. الأولى هي التي تتعلق بالحرية، والثانية تتنكّب الاهتمام بها، أو تتوانى عن إيلائها الإهتمام الذي توليها الأولى إياه.

هنا يقترب وايتهد من الصواب بعض الشيء لا كلّه، فالحرية ليست سوى حقٍ من حقوق الإنسان، تستتبع بالضرورة واجباً، هو أن لا يسيء استعمالها، وأن لا يستخدمها للإعتداء على حق غيره فيها، أو فيما سواها من حقوق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وأشار وايتهد على نحو مجمل، إلى أن الحضارة الغربية الراهنةَ ليست كل ما عرفت الأرض، فهناك ما جرى في الصين والهند من مغامرات فكرية لا يتاح تتبعها، ولا يمكن إدراك العوامل التي أثرت في إيصالها إلى ما هي عليه اليوم كما بين أن أصول الحضارة الحديثة تعود في مصادرها إلى ثلاث مناطق: مصر وبلاد الأغريق وفلسطين.

ولكن المعيار الحضريّ الأكبر، هـو «فكرة الحق»، وهذا المعيار ترعرع فيما يبدو أول ما ترعرع في بلاد الرافدين، وكانت شريعة حمورابي إحدى معطياته الأولية، مما يؤكد أن أصول الحضارة قامت في أرض بابل وما جاوزها إلى الجنوب الشرقي، ثم إلى الغرب في خط يشمل اليمن ويتجه شمالاً حتى يبلغ فلسطين ومصر. وقد استمد الأغريق أصول حضارتهم في معظمها من بابل، وفينيقيا، والعربية السعيدة (اليمن وسبأ) ومصر، وهذا ما قرّ عليه الرأي أخيراً، وقامت الأدلة عليه في النقوش والآثار.

وتحدث وايتهد عن «التنبؤ» في فصل خاص، لم يزد فيه على الإقرار بجهل الإنسان شيئاً، إذ قال: «. . . كانت نتيجة كل ما لدينا من علوم، أننا ما زلنا نجهل كل شيءٍ عن ذلك الزمن البعيد الذي سيحدث فيه صدام ثانٍ بين الشمس وكوكب عابر، ونجهل مستقبل الحياة على الأرض، ونجهل مستقبل البشرية، ونجهل مجرى التاريخ بالنسبة للعام القادم، ونجهل معظم تفاصيل حياتنا الحاضرة غداً، بل إننا نجهل كل شيء عن وجودنا الحاضر نفسه».

لا سبيل إذن إلى التنبؤ، في رأي وايتهد، ومعنى ذلك أن كل ما قيل وما يمكن أن يقال عن سقوط الحضارة، غير واردٍ من وجهة اليقين العلمي، ما دام هذا اليقين لا يملك أن يتحقق في ضمائرنا وفي أذهاننا، لجهلنا الشامل المطبق بحياة الكواكب، وما يجري فيها وعليها، وحتى بحياتنا في الحاضر.

وهنا، يجب أن نفرق بين مصير الكون، ومصير جماعة معيّنة من الناس، بين مصير الحياة البشرية برمتها على أديم الأرض، ومآل فئةٍ من البشر تنحو منحى خاصاً بها في علاقاتها مع الآخرين، دون أن نضيع في الوقت نفسه عن الرابطة القائمة بين الكل والجزء. ولا مشاحّة أننا لا نستطيع النفاذ إلى الزمن البعيد الذي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يجري في إطاره مستقبل الحياة على الأرض، ولكننا نستطيع أن نتصور، وعلى شيء من اليقين والدقة، أن مآل المبذر والمسرف مثلاً إلى الفقر، ومصير الظالم الباغي المتغطرس الذي لا يبالي بحقوق الآخرين، إنما هو الهوان والإنهيار الروحي والمعنوي، وأن مستقبل الكاذب الفاجر غير مستقبل الأمين الصادق؛ وذلك يفيد أن للمستقبل علامات، هي، ما سندرسه في الفصل المقبل من هذا الكتاب.

هناك شيء أكيد، هو أن السلوك الأخلاقي للفرد يحتم كواقع حيّ نقطةً معلومةً في مستقبله، إن لم يكن في مصيره كله، يمكن تبينها بشيء من الوضوح. وهذا «التبين» السابق في الزمن لما يحدث، هو التنبّؤ الممكن.

وما يقال في الأفراد من هذه الناحية يقال في المجتمعات أو «الحضارات»، أو في الشعوب والأمم. فالمجتمعات التي تقوم على العدوان وترتكز في حياتها الإقتصادية على الإغتصاب، وفي حياتها الإجتماعية على إباحة لحقوق الآخرين، ولا يستند العمل السياسي فيها إلى شريعة عادلة، قويمة، لا يمكن أن تعرف السلام الداخلي من جهة، ولا يستقيم لها أن تستمر إلى أمد طويل، من جهة أخرى.

لا يمكن لمثل هاتيك المجتمعات العدوانية أن تحقق السلام الداخلي، لأن ثمة وجداناً إنسانياً يقض مضجع المعتدي، فإذا غفا لدى فردٍ، أو فئةٍ، أو شعبٍ في فترةٍ من الفترات، لا يمكن أن يغفو لدى جميع الأفراد، وسائر الفئات، ومجموع الشعب. ثم لا يستقيم لها أن تستمر، لأن من طبيعة النشاط أي نشاط، أن يكل، أن يعيا، أن يهدأ؛ وفي فترة كلله، أو عيائه، أو هدوئه، تجد القوى المكبوتة المغلوبة على أمرها بسببه، منفذاً إلى الإنقضاض عليه، وسحقه في بعض الحالات. وكل نشاط عدواني يثير حوله جوّاً من السخط، ويحرك القوى التي يكبتها على التجمع والتربص، فإذا اعتراه الكلل - ولا بد من كلل يعتريه - وقع فريسة السخط الذي أثاره، وبدأ ينحلّ وينحل إلى أن يتوارى مع الزمن، عن مسرح الحياة العملية، وتحل قيمٌ جديدة، محلّ القيم التي ارتكز إليها، وتتغيّر الإتجاهات والمبادىء. وعلى هذا النحو «تدور الدوائر على الباغي»، وبهذا المعنى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تحقق الأقدمون من وخامة العواقب التي يفضي إليها الظلم...

* * *

نعود الآن إلى التاريخ، تاريخ الحضارات المعروفة. وأول ما نلاحظ أنها قامت، حين قامت، على قاعدةٍ من فضيلة أو مجموعة فضائل خلقية نزلت من حياة المجتمع الذي نهض وتحضر، منزلة «العرف»، وتحول العرف من بعد إلى قوانين أو شرائع تتنظم بها علاقات الناس، حتى إذا تخلّى ذلك المجتمع، بعد زمنٍ طال أو قصر، عن فضائله، أيةً كانت العوامل الطبيعية أو الظروف التاريخية التي ساقته إلى التخليّ عنها، أصابهُ الضعف والوهن وانهارت حضارته. وكثيراً ما يحدث أن تكون الشرائع التي بنى عليها المجتمع غير قابلة بطبيعتها للحياة، أو متمشيةً مع تطورها، فهي تنطوي على عناصر تهدمها، وانهدامها يؤدّي إلى انهيار المجتمع القائم عليها.

هذه إحدى الحقائق التاريخية الكبرى العامّة التي ينتهي إليها كل من يدرس تاريخ أثينا وروما وقرطبة وبغداد، وهي هي التي توصل إليها غيبون المؤرخ البريطاني، ومونتسكيو الفرنسي من محدثي أوروبا، وكانت شائعة معروفة في إطار المناطق الشرقية قبل غيبون ومونتسكيو.

وكان من شأن بعض المفكرين الأوروبيين أن انكبّوا في الآونة الأخيرة على تحليل الحقائق التاريخية، ومضوا يجهدون في تركيزها على قاعدةٍ علمية بحيث يستطيعون الإطمئنان إلى ما تقول. وقد ذكرنا قسماً كبيراً منها في الفصول السابقة.

إلا أن ألفرد وايتهد يستقي من التاريخ هذه الحقيقة التي يعتبرها في غاية الأهمية، ألا وهي أن «أفكار البشر هي قوتهم الدافعة تماماً كالذرات الموجودة في أجسامهم. إنهم مدفوعون بالقوة الواعية، وبالقوة غير الواعية». وأرنولد توينبي يجد أن الإنسان يكتسب من التاريخ، حين يحيط ببعض أجزائه، ويتعمق في دراسة أحداثه «وجهة نظر خاصة»، وهذه الوجهة مما لم يكن في مستطاع «البدائي» من الناس أن يصل إليه أو يلجه، لأن البدائي لا يملك الأداة التي تعينه على بلوغ تلك الوجهة، وهي التاريخ.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وجلية الأمر أن الإنسان هو الذي يصْنع التاريخ أو يكتبه، إذا شئت، وليس التاريخ هو الذي يصنع الإنسان، ووجهة النظر التي يكتسبها من التاريخ إنما يكتسبها لأنه إنسان، أي يعمل فكره في الأحداث والشؤون والمشكلات التي تعرض له، لا لأنه أحاط علمًا بالتاريخ لمجرد أنه تاريخ، وذلك هو شأنه حين يحيط علمًا بالطبيعة أو ببعض أجزاء الطبيعة كالفلك، أو النبات، أو الحيوان.

على أن هنالك يقيناً قائمًا في كيان كل إنسان مهما تعددت النظرة إلى قيمة التاريخ وفائدته أو أثره في بناء الفكر السياسي وتوجيه العمل السياسي، وذلك اليقين هو أن للذاكرة وقوتها يداً طولى، أساسية في بناء الشخصية الإنسانية. وكل من فقد ذاكرته، خسر أهم عنصر من عناصر إنسانيته ككائن مفكر، وليس التاريخ إلا عبارةً عن هذه الذاكرة في حياة المجتمع، وكيان الحضارة، ومسيرة السياسة. وإذا كان للفرد أن يستغني عن ذاكرته، كان للمجتمع أن يستغني عن تاريخه. ثم إذا كان هذا التاريخ مغلوطاً أو مشوّهاً، أو محرفاً، أو مزوّراً، جاءت الشخصية القائمة على الإيمان بمثل هذا التاريخ، من جنسه وصفته..

والتاريخ الحقيقي، صريح وواضح عند بعض القضايا والأوضاع الإجتماعية العامّة، فهو يبين بالأمثلة الصارخة أن الأسس الأخلاقية، ومبادىء النبل، والشرف، والإيثار والتضحية، وتجنب الإباحية، والأخذ بإملاءات الوجدان الأخلاقي، واتباع قواعد الحكمة والإعتدال، ونبذ العدوان والإستغلال، وما أشبه ذلك من معانٍ وصفاتٍ وشمائل، كانت دعائم الحضارة لدى كل شعب متحضر، وأركان الفلاح والتقدم في حياة كل مجتمع أفلح وتقدم.

والذين تعرضوا للإنحلال، وأصيبت مدنياتهم بالإنهيار إن في الماضي البعيد أو القريب، إنما سلكوا خلاف ما تقتضيه أبسط قواعد العدالة، ونبذوها وراء ظهورهم، وسخروا منها ومن الداعين إليها. وتلك هي قصة الرومان منذ نيرون، وقصة الأغارقة منذ انتشرت فيهم الإباحية والنفعية. وتلك هي قصة الدول التي أخذت تنحدر في كل من أوروبا وأمريكا. إنها القصة التي تنتهي دوماً بهذه العبرة أو النتيجة الرياضية: «العدل أساس الملك».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هنالك إذن أساس أخلاقي لكل حضارة، به تنهض، وعليه تقوم، وبزواله تنهار، وتمنى بالضعف والانحطاط.

وفلسفة التاريخ السياسيّ في الإسلام، تلح على اعتماد الشريعة في كل عمل، تحقيقاً للعدالة، ومنعاً للظلم، وتفادياً للهوان والإنهيار، وسوء المصير.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل السابع

علامات المستقبل

لم تكن الشريعة وحدها، بكل ما تمثل من مبادىء أخلاقية وتطلعات إنسانية هي المحور الذي يدور عليه الفكر السياسي في الإسلام، وإنما هناك ظاهرة تميّز بها التاريخ العربي - والإسلامي جملةً - قل أن لقيت من اهتم بها، أو حاول وصفها وتفسيرها، ألا وهي العناية القصوى البالغة بالمستقبل والتعرف إلى علاماته، والنفاذ إلى أدغاله، والمحاولة الحارة الدائبة في تبين ما يلقي النور على مساربه، إن في طبيعة الفلك، وإن في خبايا النفس، وإن في أسرار الحياة الإجتماعية، والقوانين التي تسيرها وتهيمن عليها[1].

وقد التفت إبن خلدون، ولكن على نحو عفوي خالص، أو بوحي من عروبته الأصيلة - فيما نقدر - إلى هذا الجانب في «مقدمته» حين درس أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، وتحدث في هذا الباب، أول ما

---

(1) قال الدكتور جميل صليبا وهو يحاول إعطاء فكرة عن مستقبل الثقافة: «... وعندي أن أسباب تأخر الثقافة ترجع كلها إلى سبب واحد، وهذا السبب هو اختلال التوازن في مدنيتنا الحاضرة بين نمو القوى المادية، ونمو القوى الروحية... وليس هذا الإختلال في التوازن بداع إلى التشاؤم، لأنه لا بد لهذه التبدلات المادية من أن تبلغ غايتها، وتقف حقبة من الزمن عند الحد الذي بلغته، ومتى تباطأ نموها لحقت بها القوى الروحية، وعاد التوازن إلى ما كان عليه قبل مرحلة النمو، والفرق بين الفرد والمجتمع الإنساني، أن الفرد لا يعاني في حياته القصيرة إلا أزمات محدودة، أما الإنسانية فإنه لا حدّ ولا نهاية لنموها المتعاقب، فلا تقف روح الإختراع عن التقدم حيناً، إلا لتستعد لخلق تبدلات مادية جديدة، يفقد معها التوازن، ثم تتوقف عن النمو حيناً آخر، وتلحق بها القوى الروحية، وهكذا دواليك..».

انظر «مستقبل التربية في العالم العربي» تأليف الدكتور جميل صليبا، بيروت - ١٩٦٧، ص: ١٩٠.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تحدث عن النبوة، والوحي، ثم عن الكهانة، والاخبار بالمغيبات، وبين أن «العرب كانوا يفزعون إلى الكهان في تعرف الحوادث، ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من إدراك غيبهم، وفي كتب أهل الأدب كثير من ذلك».

ثم تحدث عن «الرؤيا» و «كرامات الأولياء والمتصوفين» في معرض إدراك المغيبات، كما تحدث في مقام آخر عن «علم تعبير الرؤيا» من ناحية الكشف عن المستقبل، وهو الذي كان قد أنحى باللائمة على المسعودي لتكلمه على هذا الجانب، ولم يصادف ـ حسب رأيه ـ «تحقيقاً ولا إصابة»!

وقد يكون أفضل ردٍ على ابن خلدون، أن ننقل بعض ما ذكره المسعودي في هذا الشأن، وهو ما أنهى به حديثه عن الكهانة، وأبدى فيه رأيه.

قال المسعودي: «والكهانة أصلها نفسيّ. . . وهي تكون في العرب على الأكثر، وفي غيرهم على وجه الندرة، لأنها شيء يتولد على صفاء المزاج الطبيعي وقوة مادة نور النفس. وإذا أنت اعتبرت أوطانها، رأيتها متعلقةً بعفة النفس، وقمع شرها بكثرة الوحدة، وإدمان التفرد، وشدة الوحشة من الناس، وقلة الأنس بهم. وذلك أن النفس إذا هي تفردت فكرت، وإذا هي فكرت بعدت، وإذا بعدت هطلت عليها سحب العلم النفسيّ، فنظرت بالعين النورية، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به وعليه؛ وربما قويت النفس في الإنسان فأشرفت على دراية الغائبات قبل ورودها».

وإن آخر ما توصّل إليه العلم الحديث، يضع الصواب في جانب المسعودي ويؤكد سلامة التفكير عنده في هذه الفقرات الواردة في «مروج الذهب».

ولقد اطلعت على نحو من مائة كتاب وضعها أساطين العلوم الحديثة في هذا الموضوع، ممن ينتمون إلى مختلف الأمم واللغات، فإذا هي لا تشذّ قيد شعرة، في مجمل تقريراتها عن هذا الذي تبيّنه المسعودي، قبل أكثر من عشرة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قرون، كما أني شرحت ذلك بكثير من التفصيل في المقدمة» التي وضعتها للجزء الثاني من كتاب «الأزمنة والأمكنة» لأبي عليّ المرزوقي(١).

وليس ذلك هو المهم...

المهم أن الفكر التاريخي في الإسلام عني عناية قصوى بما نسميه «طريقة التصور للمستقبل في حياة الإنسان». وهذه قضية في منتهى الخطورة، من وجهة النظر التاريخية، لأن ما من عمل يقوم به الإنسان إلا وهو «يقدر له نتائج أو عواقب معينة» ينهيها إليه فكره، ولا سيما في الشؤون العامة، أي على الصعيد السياسي بصفة خاصة... والباحثون الذين ضربوا صفحاً عن هذا الجانب من البناء التاريخي في درس الحضارات وكتابة التاريخ، عجزوا عن الوصول إلى الحقائق، واستخلاص العبر الصحيحة.

ذلك بأن النظر إلى المستقبل جزء من حاضر الإنسان. والعمل الذي يقوم به الإنسان في الحاضر، مستوحياً خلال قيامه به، نظره ذاك، يشكل بمعنى من المعاني، جزءاً من المستقبل أيضاً، كالذي يزرع اليوم زيتونةً أو شجرة من الأشجار المثمرة، وهو يتطلع إلى اليوم الذي يأكل فيه من ثمرها.

وهذا يردنا ـ منطقياً ـ إلى التأكيد بأن المستقبل ليس «نتيجة» للحاضر، وإنما هو «تتمة» له، والتتمة لا تنفصل عما سبقها، ولا تنقطع عما يليها، أي أنّ ثمة بتعبير آخر، تلازماً بين الحاضر والمستقبل أو ضرباً من التعايش الفعلي بين طرفي الزمن: الماضي والمستقبل، يحققه ذهن الإنسان في الحاضر. وكل من صفا ذهنه، وكانت سريرته نقية، وحسه مرهفاً، استطاع أن يتعرّف من خلال «علامات» خاصّة، وضمن إطار خاص، إلى بعض وجوه المستقبل، فالمعلم الذي يكون على صلةٍ وثيقةٍ بتلامذته، يتفهم طباعهم ومواهبهم، ويرافق نشاط كل منهم، يستطيع أن يدرك من غير عناء، ما سيكون أو سوف يكون عليه مستقبل هذا التلميذ أو ذاك، من نجح وإخفاق، من نحس أو سعود. وكذلك

(١) انظر الكتاب المذكور (طبعة بيروت، ١٩٦٩) التي تحققت برعاية صاحب العظمة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني، حاكم قطر السابق.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هو الشأن لدى العاملين في حقول أوسع كرجال السياسة، والمشترعين، والقضاة، والشعراء، والأدباء، والفلاسفة...

وكان مفكرو الإسلام قد أدركوا ذلك التلازم بين أجزاء الزمن، اعتباراً منهم بتلازم أجزاء المكان أو الفضاء... وقد بينت في فصلٍ سابق[٢]، ما ورد لدى أحمد المرزوقي في كتابه «الأزمنة والأمكنة» عن اندساس «مبهمات الأزمنة في الأمكنة»، وارتباط هذه بتلك، مما يؤكد أن مفكري الإسلام سبقوا أينشتين بقرون وقرون في إدراك العلاقة بين الزمان والفضاء، دون أن يجعلوهما شيئاً واحداً. وأوردت كذلك، فكرة الإمام فخر الدين الرازي التي تؤيد ما ورد لدى المرزوقي، وتنفي التفريق بين المكان والزمان.

المسألة واضحة إسلامياً: الأزمنة متسلسلة، والأمكنة أيضاً متسلسلة ولا تفريق في جوهر الأحداث، بين الأمكنة والأزمنة، إذ أنّ لكل حادث يقع في زمان ما، أن يتميز وقوعه في مكان ما.

هذه الرابطة بين الزمان والمكان التي تختلف باختلاف كل مكان، وكل زمان، هي التي يلتقطها بعض ذوي المواهب الخاصة من البشر، ضمن أحوالٍ خاصّة، وينفذون من خلالها إلى المستقبل، وفي بعض الحالات إلى الماضي. وهي هي التي كان يلتقطها كهان العرب، وعرافوهم، وقافتهم، وذوو الرؤيا الصادقة منهم، وهم يتميّزون عادة بميزات أخلاقية وجسدية لا تكون لغيرهم، على نحو ما بينّ المسعودي وفصّل.

هؤلاء «يشعرون» بعلامات للمستقبل، قلّ أن يتاح لهم التعبير عنها بوضوح لأنهم يستقونها من إحساسهم بالرابطة الخفية التي تصل ما انقطع بين أزمنتهم وأمكنتهم. ولذا، نجد أكثر هذه التعبيرات في قصائد الشعراء، في «خواطر» بعض الشعراء، وهي تعبيرات تتسم بالشمول ولا تنفذ إلى التفاصيل. والفلاسفة المحدثون يكادون يجمعون على قيمة الشعر من هذه الوجهة، وأنه ينطوي على دلالات تاريخية قيمة وصادقة، تختلف في قيمتها وصدقها عن الأبنية

(٢) انظر فصل «بين الزمان والمكان».

الأثرية والنقوش، والنقود، وسائر الوثائق الحسية. وهناك حديث شريف واضح: «المؤمن ينظر بنور الله». وحديث آخر: «اتقوا فراسة المؤمن».

ما هي الآن هذه العلامات التي تجعل التاريخ ضرباً من الشعر، كما عبر أحد المفكرين الأميركيين المحدثين؟

ـ هناك شيءٌ ثابت وأكيد، هو أن الإحاطة بقوانين الفلك مثلاً، تمكننا من «التنبّؤ» بحدوث كسوفٍ للشمس، وخسوف للقمر، وعودة النجوم المذنّبة إلى الظهور، فلا جدال أن الإحاطة بقوانين الإجتماع البشري، وقوانين النفس، تمكننا على نحو أو آخر، من التنبّؤ بمصائر الأفراد والجماعات حين نطلع بدرجة ما من الدقة، على مسالك هذه وهؤلاء، على الأفكار التي تسيّرهم، والعواطف التي توجههم، على الأخلاق التي تصرف أعمالهم، والغايات التي يتجهون نحوها في جهودهم.

هكذا ندرك، ونحن على يقين مما ندرك، أن تفشي الأثرة، والبغي، والعدوان، والإباحية، والحسد، والوشاية، والفضول، والكسل في مجتمع مر المجتمعات، علامات انحلالٍ تؤدّي حتمًا إلى الذلة والهزيمة والهوان.

وندرك عن طريق المقابلة أن الوفاق، وروح التضحية والتسامح، والرفق، والتقيد بموجبات الأنظمة الأخلاقية، والإنصراف إلى العمل والإنتاج، ومكافأة المحسن، ومعاقبة المسيء، علامات نهوض إجتماعي، ورقي إنساني، فلا يمكن أن تؤدي إلا إلى الطمأنينة، والإبتهاج بالحياة، والسلام، والرخاء.

ذلك كلّه يفيد، على شكل علمي قاطع، أن علامات المستقبل في مكان معين، وزمن معين، يستدل عليها في أخلاق الناس، واتجاهاتهم، ومسالكهم الشخصية والعامة.

ويفيد أيضاً أن النتائج التي تنجلي عنها علامات المستقبل ذوات الدلالة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الصحيحة، لا تختلف عن النتائج التي ينجلي عنها الإلتزام بالشرائع العادلة، أو نبذها من قبل المجتمع وأولي الأمر فيه(٢).

هكذا نجد أن الإنسان يميل إلى اعتبار نفسه قادراً على التنبّؤ، وأن في إمكانه، على نحوٍ ما، أن يعرف أو يتعرف إلى بعض وجوه المستقبل.

وهكذا، وبوحي من هذا الميل أو الشعور، ظهرت مؤلفات هـ. ج. ولز الكاتب الإنكليزي الشهير الذي تصوّر ما يكون عليه العلم بعد زمن غير طويل، وما سيكون من أمر الإنسان في استخدام العلم لأغراضه السياسية والعسكرية، وفي حياته الشخصية، وصحت من بعد، معظم توقعاته في الأحداث التي شهدها العالم أثناء الحربين الكبيرتين الأولى والثانية. وتوالت الكتب التي تتناول المصير البشري، ومستقبل الحضارات وأحوال الناس في غدهم القريب والبعيد، ولم يبق من فيلسوف إلا أدلى بدلوه في هذا الموضوع، من نقولا بردياييف، إلى الكسي كاريل، إلى غبرييل مارسل، إلى برتراند راسل، إلى جان بول سارتر، إلى غيرهم...

ما هي الآن الأسس والمبادىء التي اعتمدها الفلاسفة المعاصرون في كشف المستقبل، والتحدث عن المصير، وبيان ما ينطوي عليه الغيب؟

- كان موريس ماترلنك يرى مثلاً، أن هنالك حالاتٍ صحية ونفسية يرهف بها حس الإنسان لدرجةٍ يستطيع معها أن يطلّ على عالم الغيب أو يشارفه، ولا سيما فيما يتعلق بشؤونه الخاصّة، ومستقبله، أو مستقبل الذين بهم يتصل اتصالاً جدّ وثيق. فما علينا والحالة هذه، إلا أن نخلق هذه الحالات الصحية، أن ننبّه الأعصاب، أو نخدرها على نحو خاص في موقفٍ خاص، لينبعث في قرارة المرء شعور ينفذ منه إلى وعي المستقبل.

---

(٢) وضع الدكتور ألبيرت شفايتسر - الحائز على جائزة نوبل للسلام - كتاباً عنوانه: «الحضارة والأخلاق» ربط فيه مستقبل الحضارة الغربية الراهنة بموقفها الأخلاقي، بنظرتها الأخلاقية إلى الحياة الإنسانية، وكان من رأيه أن الفكر الغربي انتهى إلى نظرة لا جدوى منها.
Civilization and Ethics, by Albert Schwitzer, Unwin books, London, 1961

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهناك آخرون يعتمدون المنطق الأخلاقي في تصور نتائج الأعمال وعقبى الحوادث ونهايات المسالك، وهؤلاء هم الأكثرية - وإليهم ينتمي مفكرو الإسلام الأقدمون - فقدوضع برد يايف كتابه «مصير الإنسان» انطلاقاً من هذا المبدأ، وهو أن الأخلاق هي العامل الأكثر جوهريةً في توجيه الإنسان نحو مصير محتوم معين. ويرى ألبرت شفايتسر أن الحضارة في جوهرها، مجموعة صفاتٍ ومزايا أخلاقية في الدرجة الأولى، ويقرر أن ما يحتم مستقبل النوع البشري، في دائرة الحوادث البشرية - تمييزاً لها عن الأحداث الطبيعية كالزلازل والفيضانات . . . - هو الحقيقة. والحقيقة، في هذه الزاوية، إنما تتكوّن من اقتناع داخلي ولا تملك الأحداث الخارجية إعطاءها. والصعيد الثابت هنا الذي يركز فوقه وجودنا، إنما هو المثل الأخلاقية العليا التي يقررها العقل. وبهذا، يظل مصير الإنسانية وقفاً على اتصالها الوثيق أو بعدها عن تلك المثل.

والصحيح الذي لا يرقى إليه شك، هو أن حس الإنسان يمكنه في بعض الحالات؛ من الإشراف على خفايا المستقبل، فإذا أحاط علمًا بالظروف الحاضرة، وكان على معرفةٍ دقيقة بأسرار الحوادث الماضية، وتخلّ طوعاً عن رغباته الذاتية، وأهوائه الشخصية في النظر إلى الأمور، استطاع، إلى حدٍ بعيد، أن يكوّن رأياً صحيحاً حول ما يمكن أن يحدث في المستقبل، لأن هذه الحوادث لا تنبثق محض مصادفة، وإنما هي تقع نتيجة قوانين، وتحتمها أغلب الأحيان أوضاع وظروف خاصة. والقانون الأخلاقي يهيمن على أعمال البشر، ويسمح بالتنبّؤ عما تفضي إليه هذه الأعمال.

أنت لا تحصد مثلاً إلا ما تزرع، فإذا لم تزرع شيئاً أمكن التنبّؤ بأن لن تحصد شيئاً. وأنت أبداً في عافية، ما دمت تتبع القواعد الصحيّة، وتنأى عن كل ما من شأنه أن يسيء إلى انتظام وظائف أعضائك في المأكل والمشرب والملبس والراحة والعمل والنوم. وهكذا، في كل ما يتصل بحياتك. . . فإذا أخللت بتلك القواعد عرضت صحتك للمرض، وحياتك للإضطراب.

وما يقال في الأفراد عامة، ونتائج أعمالهم وسلوكهم، يقال في الشعوب والأمم.

* * *

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

غير أن هنالك «أفراداً» يحتلّون من المجتمع سدّةً عليا، وينتصبون فيه قدوةً، ويملكون قدرات لا يملكها غيرهم من الأكثرية الساحقة فيه؛ وهم الذين يعرفهم الأقدمون بـ «أولي الأمر»، و «أهل العقد والحل» و«المطاعين» أي ممن يطيعهم الناس، كما يعرفهم المحدثون بـ «ذوي النفوذ» و «القادة» و «الزعماء» والرؤساء، إلخ . . .

هؤلاء يهتمّون بالمستقبل وعلاماته من زاوية خاصّة ويراقبون ما يمكن أن يحمله إليهم فيما يتعلّق بمقامهم ونفوذهم أو زعامتهم ورئاستهم، أو مطامحهم واحتمالات مدّها وجزرها ليقرّروا سلوكهم على ضوء تلك العلامات والإحتمالات.

ولدينا في هذا الموضوع كتاب عجيب في عمقه، غريبٌ في رموزه، وضعه محمد بن محمد بن ظفر الصقليّ الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، وبه يتناول قوانين الحكمة، ونوادر أخبار السلاطين على لسان الطيور والبهائم، صنّفه مؤلفه لبعض القواد بجزيرة صقلية سنة ٥٥٤ هـ (١١٦٠ م).

كان جو ذلك العصر، يهيمن عليه من الناحية الفكرية، شبح الإمام أبي حامد الغزالي الذي حمل على الفلاسفة، وبيّن «تهافتهم» كما رآه من زاويته الخاصة، وخلص من تهديم الفلسفة، إلى التصوف. والتصوّف من شأنه، في كل عصر ومصر، أن يوجّه المجتمعات نحو الرموز والإشارات، فإذا أخذت به عامة الناس، صرفها عن التفكير السليم، وقعد بها عن العمل المثمر، وحول حياتها الفكرية إلى ألفاظٍ فرغت من معانيها، ومجادلاتٍ عقيمةٍ لا جدوى منها، وزيّن لها الاتكال، وأغراها بالكسل، فلا تجهد بعد ولا تنتج. . .

ولكن هذا الصقليّ، وضع كتابه لقائد عسكري، واستند في وضعه، إلى أساطير عربية، ووقائع تاريخية، فجاء كتابه بسبب من ذلك، قوي الحجة، فالأسطورة فيه ترمز إلى معانٍ ذهنية واقعية، والجانب التاريخي منه يبسط الحقيقة معرّاة من كل دعاوةٍ أو غرض مشبوه، فإذا التفت إلى أن القَصْد من تأليفه لم يكن سوى إنارةٍ لذهن عسكري، أدركت العمق في رموزه، والدقة في النور الذي

يسلطه على الحوادث. وذلك لأن القائد العسكري يضرب صفحاً عن كل ما هو خيال، أو زور، أو خطأ في تقدير الأحوال والظروف التي يتحرك ضمنها: الجبل في طريق القائد جبل، وما هو غيمة أو سحابة، والشجرة شجرة، وما هي عذراء يتغزل بجمالها، والنهر نهر، وما هو دفق أحلام وسرير أنغام، وهكذا...

أما عنوان الكتاب فهو: «سلوان المطاع في عدوان الأتباع». والسلوان جمع «سلوانة» وهي «خرزة تزعم العرب أن الماء المصبوب عليها إذا شربه المحب سلا» والمراد منه أن يبين مؤلّفه لذلك القائد، خطر أتباعه عليه، والكلمة الشائعة في هذا الشأن. «اللهم اكفني أصدقائي. أما أعدائي فأنا أتكفّلُ بهم!».

قسم المؤلف كتابه بين خمسة موضوعات أو فصول، دعاها «سلوانات»: الأول في التفويض، والثاني في التأسي، والثالث في الصبر، والرابع في الرضا، والخامس في الزهد.

و«حقيقة التفويض التسليم لأحكام الحكيم» والكيّس الماهر من استسلم في قضاء القاهر»:

إذا كنت تجهل عُقبى الأمور	ومالك حولٌ ولا مقدره
فلم ذا العنا وعلى مَ الأسى	وممّ الحذار، وفيم الشره؟

والواضح من أحداث التاريخ أن حسن النية، وطيبة القلب هما اللذان ينتصران في النهاية.

أما التأسّي، أي هذه الخاصة النفسية التي تحمل المرء على تأمل ما لدى غيره من ضروب الأسى وتهاويل العذاب والأذى، ليخلص من تأمله ذاك إلى الشعور بوحدة البشر في معاناة الحياة وهمومها، وينفرج أمامه كل ما قد تسده هذه الهموم من أبواب الأمل.

على أن أدق ما يعنى به المؤلف، إنما هو ربطه بين هذه الميزات الخمس: التفويض، التأسّي، الصبّر، الرضا، الزهد، وما ينتج عنها في المستقبل من غبطة...

إنه يجعل الفضائل أغراساً، والرذائل أغراساً أيضاً ولكل غرسٍ جنى: «من غرس الكبر اجتنى المقت، ومن غرس الطمع اجتنى الخزي، ومن غرس الحسد اجتنى الكيد والكمد...».

والنتيجة الأخيرة التي يمكن استلالها من مجمل التاريخ العام هي: «الأمم على اختلاف أديانها وأزمانها وبلدانها متفقة على حمد أخلاق أربعة: العلم، والزهد، والإحسان، والأمانة».

هذا الإتفاق العالمي الشامل وحده، يبيّن لنا أكثر ما يخفى من المستقبل، ويدل على الطريق نحو اكتساب الحمد، في إطار الحياتين: الخاصة والعامة، وعلى مستوى الأفراد والشعوب.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثامن

أمثولة الجزائر

كان الإسلام في حقيقة ما دعا إليه، وفي تمثلاته العملية السلوكية، ثورةً على اليأس، يأس الإنسان من نفسه وحياته، أو من وجوده ومجتمعه، وبالتالي من مصير أعماله ومستقبله، أيّاً كان ضغط الظروف، وبالغاً ما بلغت أحواله الخاصة والعامة من السوء والإضطراب.

قال تعالى: ﴿ ولا تيأسوا من روح الله، إنه لا ييأس من رَوْح الله إلا القوم الكافرون ﴾. وحثّ سبحانه على التماسك في الأرزاء والنكبات، وشجب التخاذل والإنخذال والسعي تحت وطأة اليأس إلى الهلاك: ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾. وأوضح ما يتعرض له الرسل أنفسهم من بلاء في مواقف الناس منهم، ولكنه يأخذ بناصرهم: ﴿ حتى إذا استيأس الرسل، وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا ﴾.

هذا الكفاح الدائب المتصل ضد اليأس، هو الذي صبغ الفكر التاريخي في الإسلام، وأسبل عليه ظله، حتى أصبح الزمن ضئيل القيمة إلى جانب الأمل الذي يعمر صدور المسلمين، ويشد من عزائمهم على الدوام، في مقارعة العدوان والمعتدين.

إلا أنّ ما من نقطةٍ استغلقت على الأفهام، في كل ما تميّز به الإسلام من نواحي النظر والعمل، كهذه النقطة حتى أصبح الشائع يقف على طرف النقيض من الواقع في شأنها، وأمسى بعضهم يعتقد أن الإسلام يقرّ «التراجع» أمام الأحداث، والإنسحاب من ساحات المعارك التي يحمل الإنسان على خوضها في سبيل الحق والعدالة والكرامة. أخذاً منه بمبدأ «القدر» وامتثالاً للقضاء.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذه النظرة الخاطئة تتجلى صريحةً واضحة في الرسالة التي وجّهها نابليون الثالث إلى الأمير عبد القادر الجزائري بتاريخ ١٠ كانون الأول (سبتمبر) عام ١٨٤٨ م. وقد جاء فيها: «. . . وأخبرك بما أعتقده فيك، وهو أنك لن تحرك ساكناً في الجزائر، لعلمي أن ديانتك توجب عليك الخضوع، والتسليم لحكم القضاء والقدر، فإن استيلاء فرنسا على الجزائر ما وقع إلا بإرادة الله تعالى. وأعلم أن دولة فرنسا، بل الأمة كلّها، لا تتخلّى عن ذلك الإستيلاء، وآخر رجل يموت فيها قبل أن يسلّم به».

والحقيقة هي أن الإسلام «يوجب» الجهاد، ويرفض الخضوع بنسبة ما يرفض اليأس والإنصياع لموحيات الآن في المأزق أو ساعات الحرج، ولكنه لا يعلق أهمية قصوى أو أساسية على الزمن إزاء الحق. المهم هو الحق الذي يجاهد الإنسان من أجله وفي سبيله. والحق أحد الأسماء الحسنى، ومن يجاهد في سبيل الحق، إنما يجاهد في سبيل الله.

أما القضاء والقدر فهو «الواقع» الذي لا يصح إنكاره، ولا يجوز إغفاله عند النظر في الأمور، واستخلاص العبرة من الحوادث، أي لا بد من التسليم به كواقع وقع، ولم يبق تجاهه من محيص، وأكبر مثل عليه حوادث الموت، إذ لا حيلة للإنسان الحي تجاهه إلا أن يقبل به، ويضعه في حسابه، ويسلم بوقوعه، ولكن على طريقة ذلك الشاعر العربي:

أيتها النفس أجملي جزعا إن الذي تحذرين قد وقعا

وحوادث الموت شبيهة بكل ما هو قضاء وقدر، في تصاريف الزمان، ووقائع الأحداث الطبيعية (زلازل، فيضانات، عواصف، أعاصير، إلخ. . .) لا يكون التسليم بها ضرباً من الخضوع، أو «الخنوع»، بمقدار ما هو إدراك للحقيقة الواقعة ووضعها في الإعتبار، ونأيٌ عن المكابرة والعناد.

وإذا كانت أحداث القضاء والقدر تلزم العاقل بوضعها في اعتباره، فإنها لا تلزم المستقبل في شيء، ولا تحول بين المرء وتغيير نفسه، أو بين الأقوام (الشعوب) وتغيير أوضاعها الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية، بل ربما

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تكون حافزاً على هذا التغيير نحو ما هو أفضل، وأدعى إلى مرضاة الله من جميع الوجوه، وفي جميع الحالات.

وتلك هي بالضبط أمثولة الجزائر، فإنّ ما حلّ بها في النصف الأول من القرن الماضي، بعد أن أخفقت مقاومة الأمير عبد القادر، لم يلزم الجيل الذي تلا، ولا الجيل الذي جاء بعده، بذلك الإخفاق. ولا منع المقاومة العربية من أن تنشط لاسترداد الحق الذي اهتضم، فلا مجال في حيز الفكر الإسلامي لتبرير الظلم أو العدوان أو الإغتصاب، من على منبر القضاء والقدر، فالحق هنا، في مجال الفكر التاريخي يعلو دوماً ولا يعلى عليه. وجولة الباطل ساعة، وجولة الحق إلى قيام الساعة. والباطل محكوم عليه، في عقيدة الإسلام وشريعته، بالاضمحلال... مهما تأول المتأوّلون، وتفلسف المتفلسفون، وخارت عزائم الإنهزاميين.

وتاريخ الجزائر يضع هذه الحقيقة موضع اليقين، ويبين هذا الجانب من الفكر التاريخي في الإسلام، تبييناً عملياً مسنداً إلى الوقائع والأرقام، لا سيما أن الجزائر بلد مغربي، وثيق الصلة المكانية بالجو الفكري الذي أنتج آخر المفكرين الإسلاميين من ابن رشد، إلى ابن طفيل، إلى ابن باجة، إلى ابن خلدون.

وتاريخ الجزائر لا يوضح هذه الناحية من حيوية الفكر الإسلامي وحسب، وإنما يقدم أيضاً أروع مثلٍ على تلاقي الثقافات الإنسانية الحديث، وانصهارها، وما يفضي إليه ذلك التلاقي وهذا الإنصهار من بطولاتٍ وعبر، إذ لا يخفي أن الثقافة الفرنسية ـ وهي أرقى ثقافات الغرب وأغناها ـ عمت بلدان المغرب كله، بعد انتشارها في الجزائر، وأحدثت فيه عدة هزات فكرية حتى عادت به إلى أصوله الثقافية، وربطته عفواً أو عمداً بماضيه.

وتاريخ الجزائر الحديث يكشف أخيراً هذه الحقيقة، وهي أنّ تقدم الأمم والشعوب لا يتحقق إلا بالبناء على الأسس والأصول الثقافية في حياة الشعوب، ولا فائدة من اصطناع الثقافات الأجنبية باعتبارها أساساً في تركيز الدولة، أو الأمة، أو الوطن.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثم كان من قوة الفكر الإسلامي وأصالته في الجزائر، أن ردّ الفرنسيين أنفسهم إلى أصالتهم المدنية أيضاً، إلى تعلقهم القديم بالديمقراطية وحقوق الإنسان. وذهب كبار مؤرخيهم إلى تقصّي الوقائع، والبناء عليها من جديد بغية إحقاق الحق، وإزهاق الباطل، فكان أن كتب أحدهم يقول: «لم يكن احتلال الجزائر خاتمة مأرب سياسي عظيم، ولا نهاية حرب صليبية لتحرير أسرى، ولا فرصة أفضى إليها التعويض عن ضررٍ خطيرٍ ألحقته الولاية بالمصالح الفرنسية، وإنما كان ختاماً لتصفية ديونٍ معقّدة».

وعاد هذا المؤرخ الكبير فروى حكاية رجلين يهوديين من عاصمة الجزائر كانا قد زوّدا إحدى الحكومات الفرنسية السابقة بالحنطة، هما بكري وبوزناخ، واتبعا في تحصيل ديونهما طرائق ملتوية أدّت إلى إيجاد شقاقٍ بين حكام فرنسا من جهة، ونزاع هؤلاء مع الداي حسين، سلطان الجزائر آنذاك، من جهة أخرى.

وبهذا، تَكَشَّف مع الزمن، ومتابعة المقاومة، أنه كان لليهود يد طولى في إيجاد المشكلة الجزائرية وتعقيدها من بعد، ثم لم يحلها سوى عودة الطرفين المتنازعين فيها، كل منهما إلى أصوله ومبادئه.

وهذا يفيد في التحليل الأخير، أن انتصار الجزائر لم يكن جزائرياً محضاً، وإنما كان أيضاً انتصاراً فرنسياً على الجوانب الدخيلة في حياتهم الفكرية، وانتزاعاً للروح الفرنسية الديمقراطية من الشوائب التي علقت بها عن طريق اليهود وأشباههم من ذوي النزعة العنصرية والتعصب الذميم، والجشع الذي يورد أصحابه موارد الهلاك.

وكانت مقاومة الجزائر، بعد كل حساب، ذات الفضل الأكبر في بيان مخبئات الفكر العربي، وما يحمل في قرارته البعيدة الخافية، من عوامل البطولة، والتضحية، والصبر على المكاره، والثبات، والإيمان. وذلك ما أدركه كبار القادة في فرنسا، كالجنرال كاترو الذي كان مفوّض الشؤون الإسلامية في حكومة الرئيس ديغول أثناء الحرب العالمية الأخيرة... ومن خلال اقتناع أولئك القادة، نفذ العالم كله أخيراً إلى حقيقة القوة الفكرية والروحية التي كانت ولا تزال تُسيّر التاريخ العربي خاصّة، والتاريخ الإسلامي عامة...

ولكن أمثولة الجزائر ذات أبعادٍ وأعماق لا يمكن ارتيادها وإدراكها، على الوجه الأكمل، إلا من خلال التاريخ الحقيقي للمقاومة الجزائرية وفلسفتها في أدق تفاصيله، ثم في بيان المبادىء والمناهج والأساليب التي كان يتبعها أنصار فكرة «الجزائر فرنسيّة» وهي المبادىء نفسها والأساليب والمناهج التي اتبعها الصهاينة ولا يزالون يتبعونها في تهويد فلسطين، والترويج لفكرتهم «فلسطين إسرائيلية».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل التاسع

«قالت اليهود»

جاء في التنزيل الحكيم: «قالت اليهود يد الله مغلولة، غُلّت أيديهم، ولعنوا بما قالوا» صدق الله العظيم.

والقضية التي تثيرها هذه الآية الكريمة هي مواقف اليهود عبر التاريخ، من الله جل وعلا، وبالتالي من تعاليم الأنبياء والرسل ثم من الأمم والشعوب قاطبة التي شجبت مواقفهم، ورفضت مبادئهم في السلوك والعمل، وقاومت أكثر ما صدر عنهم من أفكار ونزعات واتجاهات.

ذلك بأن اليهود وقفوا على مدى الزمن، في طرف، وجعلوا البشر كلهم طرفاً آخر، مذ حسبوا أنفسهم «شعباً مختاراً». وتلك هي بالضبط في لغة العصر «المشكلة اليهودية».

هذه المشكلة، كما أوضحت قبل اليوم، ليست من شأن أحدٍ في العالم غير اليهود، ولا يد لأحدٍ في نشوئها وتناميها وتعقدها سوى اليهود، فلن يتاح حلها إلا في أن يعود اليهود إلى سبيل الرشاد ويقلعوا عن غيهم في نظرهم إلى أنفسهم، في سلوكهم تجاه الآخرين، في استهتارهم بالشرائع العادلة والسنن القويمة.

ولكن هذه المشكلة أصبحت من جهة أخرى، تاريخية بمعنى أنه طال عليها الزمن، ولم يوفّق اليهود إلى حلّها بما يمنع عنهم الاضطهاد ويجعلهم على حالٍ من الطمأنينة والأمن والسلامة. . . وهم لم يوفقوا إلى حلّها، لأن في عقيدتهم، وتربيتهم، وتطلعاتهم، ومطامحهم في الحياتين: الشخصية والعامة، ما يحول بينهم وبين الثقة بالآخرين. وهكذا. . . ضاعوا وضاع معهم كل من يساندهم

عن جهلٍ منه بنياتهم وأشواقهم ورغباتهم . . . الدفينة .

وفي حمّى هذا الضياع العجيب الذي عز نظيره في تاريخ الأفراد والجماعات البشرية ، تحولت المشكلة اليهودية من قضية «موقف فكري» إلى أزمةٍ عاطفية خاصّة ، فلا يجدي بعدُ فيها منطق ، ولا ينهض معها برهان ، لأن اليهود أقحموا أنفسهم عقائدياً ، على الألوهيّة ، وضلّوا بذلك ضلالاً بعيداً ، وهم يحسبون أنهم وحدهم على صواب ، والبشر كلهم على خطأ .

وإنك لتجد مظاهر هذه الأزمة العاطفية الحادّة التي أصابت اليهود منذ تمكن منهم ذلك الإعتقاد ، في كل ما قالوه ، ونظموه ، ونثروه ، وكتبوه على وجه التقريب ، لدى كل الشعوب ، وجميع العصور .

وكان آخر ما اخترعوه في «تبرير» مواقفهم من البشر ، وتصوير مواقف البشر منهم حكاية «اللاسامية» التي يلصقونها بكل من يتنكر لمبادئهم الشريرة ويرفض أفكارهم المدمرة . ومع أن العرب ساميون ، نجد أحد كتاب اليهود الروس ، وهو ف . لوفسكي يقول : «أما أن نعيد إلى الأذهان لا سامية العرب المسلمين ، فهذا معناه أن نحرّك كلماتٍ متعادية فيما بينها ، أو عبارات لا معنى لها ؛ ومع ذلك ، فإنّا نميل إلى الاعتقاد بأن الإسلام الساميّ إذ قطع الصلة مع العهد القديم ، إنما انقطع عن سام ، وتمرد عليه إلى حد ما ، وكراهيته لإسرائيل انتحار ، وعداؤه للسامية يبدو وكأنه حقيقة مأسوية توراتية ، متصلة بالأصل من الكلمة ، حين ينزل إسماعيل بذرية إسحاق إلى الأسفل ، ويَدّعي أن محمداً جعل موسى بلا جدوى . . . » .

جليٌّ من هذا القول المتناقض ، المتعادي فيما بينه ، أن أزمة اليهود عاطفية ، فهم «يعطفون» على أنفسهم لدرجة لا يملكوْن معها بعد بحال ، أن يتبيّنوا الحق من الباطل ، والخطأ من الصواب في مجمل علاقاتهم بالبشر ، ونظراتهم إلى التاريخ .

وإنا لنجد الذين يجادلون اليهود من مفكري الأمم والشعوب ، تنتابهم الأزمة العاطفية نفسها التي تطفر لكل ذي بصيرة ، وتبدو ماثلةً للعيان في كل ما

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قالته اليهود عن الآخرين، حتى ليحسب المرء أن تلك الأزمة تنتقل بالعدوى منهم إلى كل من يجادلهم أو يخوض معهم في حديث. . . ولنا في رسالة ابن حزم الأندلسي الذي عاش في القرن الخامس للهجرة «في الرد على ابن النغريلة اليهودي» ـ وقد حققها ونشرها الدكتور إحسان عباس بجامعة الخرطوم عام ١٩٦٠ ـ ما يوضح هذا الذي نبيّن، ويضعه موضع اليقين.

ولكن الفكر اليهودي الحديث يجد مثاله الأوضح، على ما أحسب، في الفيلسوف هنري برغسُن، أي أنّ في مستطاعنا أن ننفذ إلى حقيقة اليهود المعاصرة، من خلال الآراء والمبادىء والإتجاهات التي نشرها برغسن، ودعا إليها، وعبّر بها عن جوهر اليهودية المحدثة.

يقول برغسن في كتابه «منبعا الدين والأخلاق» ما يلي: «الحقيقة هي أنه إذا كان هنالك أرستوقراطية ما، تؤمن طبيعياً ودينياً بتفوقها منذ ولادتها، فإن الإحترام الذي توحي به، لا يقل عنها ديناً ولا طبيعة».

وليس وراء هذا الكلام في الحقيقة، سوى محاولةٍ خفية ودقيقة، لحملِ الأوروبيين الذين يخاطبهم برغسن، على إيلاء اليهود، وهم يشكلون طبقةً أرستقراطية تؤمن بتفوقها الديني والطبيعي منذ ولادتها، ذلك الإحترام الذي ينكرونه على العنصريين الآخرين، كالنازيين مثلاً، لأن تفوق اليهود يتمتع بالصفة الدينية، بينما تفوق الجرمان لا ينطوي ضمناً على هذه الصفة.

وهنا، في هذا الموقف وأمثاله ـ وما أكثرها! ـ تكمن الصورة الناضجة للتضليل اليهوديّ الذي جرف بتياراته الخفية أهالي أوروبا وأمريكا، وانطلى حتى على كثيرٍ من العقول في البلدان الإسلامية نفسها، فإن برغسن هذا ـ الفيلسوف! ـ أوهم المسيحيين في أوروبا، خلال فترة ما بين الحربين، أنه اعتنق المسيحية أو هو يفضلها فلسفياً، حتى إذا احتل النازيون فرنسا حمل نفسه، وهو المريض العاجز، الطاعن في السن، ليسجل اسمه في «لائحة الإسرائيليين»(٤).

---

(٤) هذا نص ما ورد في الكتاب الذي أنقل عنه: «لقد شوهد وهو المريض العاجز، يمضي بنفسه في مستهل الإحتلال (الألماني) يسجل اسمه على لوائح الإسرائيليين، دون أن يقبل مواجهة التكريم الذي كان يمكن أن يوفره له مجده وشيخوخته. وكان هذا من جانبه، على الدوام، كي =

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ذلك كله يردنا إلى مواجهة الفكر اليهوديّ المعاصر، لا من خلال تعبيراته وحدها، بل من خلال الأعمال قبل الأقوال، والمسالك الخفية قبل الظواهر المعلنة، وإلا تعرّض الشرق للمخاطر نفسها التي أصابت الغرب في هذا العصر.

لقد كان الإسلام حريصاً، في تاريخه مع اليهود، على مبادئه الأساسية في النأي عن الإكراه، وفي الأخذ بالقواعد الشرعية في المعاملات، وتقصّي الحقائق وتحميل التبعات، ولم يجد اليهود أورف منه ظلّاً، وأرد عليهم بالسلامة، ولكنهم استغلّوا هذه السماحة في تعاليمه لعرقلة مسيرته والإيقاع به.

وهذا التاريخ، تاريخ اليهود مع الإسلام، يكشف أن همّ اليهود انصرف إلى مقاومة الجوانب الديمقراطية في الفكر الإسلامي، والقضاء على المبادىء الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية، وتعزيز العصبيات، وإذكاء الفتن والمنازعات، ونشر الفساد والموبقات، وبث الأفكار التي من شأنها أن تنزل بالإيمان الدّيني إلى حضيض المهاترات، وتجعل السيطرة غاية الغايات، وهي هي المسالك نفسها التي اتّبعوها منذ القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا وأمريكا، وبها توصّلوا إلى تحقيق ما حققوه هنا وهناك.

وإنه ليستحيل على اليهود، في قرارة أعماقهم أن يؤمنوا بالديمقراطية، أو بحقوقٍ للآخرين، إلى جانب اعتقادهم بأنهم الشعب المختار، كما يستحيل عليهم أن يفهموا العدل كما تفهمه بقية الشعوب، أو يأخذوا بمنطق الحق على النحو الذي يأخذ به ذوو العقول النيّرة، وأصحاب السرائر الصافية النقية، فالأزمة العاطفية التي يعانيها اليهوديّ تضرب في أعراقها، إلى اعتقاده الديني بتفوقه، ولا تتيح له أن يستشعر الإنصاف أو يقر بالمساواة.

ولا أيسر من تبيّن هذه الوقائع والتحقق من صحتها بالرجوع إلى آثار اليهود الأدبية والفلسفية في هذا العصر، ومقارنة ما قالوه بما فعلوه. وحينذاك تجد، حين تكون منصفاً، أن هؤلاء القوم عاشوا، ولا يزالون يعيشون في عالم

= لا يخذل أقلية وقعت ضحية الهمجية. وقد رفض أن يعتنق الكثلكة التي لم ينقطع، طيلة أعوامه الأخيرة، عن التقرب منها».

Tableau de la philosophie contemporaine, par Alfred Weber et Denis Huisman, Librairie Fishbacher, Paris, 1957 p. 194 — 195

سُداه الوهم ولحمته العاطفة، ولا شيء غير ذلك. ثم تجد أن المشكلات والقضايا التي يثيرونها في حياة كل مجتمع اتصلوا به وعايشوه، تؤدي على الدوام، إلى انشقاقاتٍ وتصدّعات في البنيان الإجتماعي كحرية الجنس، وتكاثر السكان، وغريزة الحرب، والتغني بالصراع، والسعي وراء الترف، وحب المأساة، وما أشبه من تصورات تجدها مبثوثة بمهارةٍ ودقة، لدى أدبائهم وفلاسفتهم.

واليهود يحيون فعلاً، من هذه المشكلات والقضايا في مأساةٍ ملكت عليهم أقطار تفكيرهم كلّها، وألقت بهم في ميادين الصراع الذي أوغل به الأقدمون، ولم يردعهم العقل عن ولوجه. وذلك هو كل تاريخهم في ديار الإسلام.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل العاشر

إنتصار الحق

ليس للحياة البشرية أن تقوم في قرارة كل مجتمع على أساس من الصراع بين الأجزاء التي تؤلف وحدة ذلك المجتمع، أو تعطيه على الأقل «صبغته الإنسانية» لأن العقل بالنسبة للإنسان أداة حياة، وما هو أحد الكماليات، ولا مظهراً من مظاهر البذخ أو الترف. إنه ضرورة إنسانية كالغذاء والكساء والمأوى والذين يفقدونه، يصبحون كالأنعام، بل أضلّ سبيلاً.

والأنعام لا تفتقد الحياة بمعناها البدائي المتمثل في الحركة والسعي وراء القوت والتناسل، وإنما هي تعيش بغرائزها وغرائزها فحسب، وعليها تتكل. وهذه الغرائز تهيمن على أحوالها، وتصرّف شؤونها، وتوجه مسالكها بكثيرٍ من الدقة والانتظام، حتى لتلامس في بعض الحالات، أعلى درجات الذكاء لدى النحل مثلاً أو الطيور المهاجرة.

وهنا... عند هذه النقطة، مرّ الفكر التاريخي الحديث بمرحلةٍ من أشق المراحل وأعسرها، ولم يُوَفّقْ بعد - فيما نقدّر - إلى اجتيازها، والخروج منها بسلامة، إذ أوقعته المقارنة التي عقدها بعض المفكرين، من علماء التاريخ الطبيعي خاصّة في «شُبُهات» خطيرة، أوفت على الغاية في خطورتها، وكانت إلى حدٍّ جد بعيد، سبباً في سقوط الحضارة، وانحلال كثيرٍ من المجتمعات المتحضرة، وانهيار الصروح الفلسفية التي حسبوها شامخةً على رؤوس بُناتها، والداعين إليها، والمأخوذين ببهارج زينتها.

وجوهر الموقف أن الإنسان تراءى لأولئك الذين أطلّوا عليه من خلال

تاريخه، ثم من خلال وجوه الشبه التي لمسوها بينه وبين سائر أنواع الحيوان على الأرض ـ تراءى لهم «حيواناً» يعيش بغرائزه، ويقضي أيامه في صراع واقتتال، ولا يني عن التمرس بالصراع منذ أقدم العصور إلى اليوم. ولاحظوا أخيراً ما يواكب هذا الصراع من هناتٍ خلقية، ونقائص وآفات تمازج العقول والقلوب كالخداع والرياء والقسوة، فأعلنوا يأسهم من الإنسان، وانهالوا على الطبيعة البشرية بقوارع التهم،«واسترسلوا بعد ذاك مع الشؤم والشعور بالخيبة والأسى والمرارة. وتلك هي قصة داروين ونيتشه واشبنغلر وبرغسُن وسارتر وسائر الوجوديين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي باسم «الدهريين».

الواقع الذي لا مندوحة لعاقلٍ عن الأخذ به هو أن الصورة التي تتكون في أذهان الناس عن الوجود ـ وفي أذهان العلماء والفلاسفة منهم خاصّة ـ إنما تتكون بفعل عوامل كثيرة متنوّعة، متداخلة، متعارضة، أهمها درجة الوعي لدى الفرد، ونمط التربية التي أخضع لها، والتجارب التي مر بها، والجو الفكري العام الذي يهيمن على محيطه في حقبةٍ معينةٍ من الزمن.

وهذه الصورة التي انطبعت في أذهان الأوروبيين والأمريكيين عن الحياة والوجود عامةً، أعني صورة الصراع والتنازع، لا تخرج عن كونها صورةً مأخوذةً من الخارج، ولا تلامس الحقيقة الداخلية التي تفعم قرارة الوجود إلا في نواحٍ ضئيلةٍ تكاد لا تذكر، ولكنها تصبح في الخارج عظيمة الأثر، بالغة التأثير، لما يبنى على أساسها من فلسفاتٍ وأعمال.

والواقع أن البشر جميعهم يحبون السلام، ويتوقون إليه بعمقٍ وحرارة، وينشدون الطمأنينة، ويكرهون الشر، ويعملون في سبيل ما يرونه سعادةً وخيراً وصلاحاً. وعن هذا الواقع الذي لا سبيل إلى إنكاره، ولا جدوى من المكابرة في بيان عكسه أو دحضه، تحدّرت المؤسسات والأنظمة والقواعد التي تؤلف بمجموعها الأديان واللغات والآداب والفنون والعلوم، أو ما تواضع المحدثون على تسميته «الحضارة» بقولٍ مختصر.

كان الدافع إذن على نشوء الحضارة الإنسانية هاتيك التطلّعات والآمال والنزعات الدفينة التي لا يخلو منها إنسان سليم الفطرة. أما أداة الحضارة فلا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نكران أيضاً أنها كانت هذا الذي ندعوه «العقل». والذين لا يرون في الإنسان سوى غرائز، واندفاعات، ونزوات، وحماقات، وحيوان مفترس، فهؤلاء يعكسون، وهم لا يشعرون صورة أنفسهم على الوجود!

بقي أن تاريخ الطبيعة، كتاريخ الإنسان، يبدو وكأنه لا يشجّع الحضارة، بل وكأنه ينزع إلى الهمجيّة لكثرة، ما نطالع فيه من أهوال الحروب وويلات الأوبئة والكوارث، وتعادي الأمم والشعوب، وتفانيها فيما بينها، مما لا يزال سارياً، قائمًا حتى في أيامنا هذه...

هنا نعود إلى نقطة الإنطلاق في هذا البحث، وهي أن التاريخ، كما أوضح الإسلام في تعاليمه كلها وتوجيهاته، لا يُطلب لذاته، بل للعِبَر التي يستخلصها العقل البشري في حاضره ـ وهو حاضر يتجدّد أبداً ـ منه.

وقد اهتدى العقل، ولا نعرف بالضبط متى بدأت تلك الهداية، إلى جملةٍ من المعاني التي لا نعثر عليها في الطبيعة، في عالم الجماد والنبات والحيوان، وعلى رأسها، وفي مقدمتها فكرة «الحق».

الحق فكرة إنسانية خالصة، وهي إلى إنسانيتها، مفهوم إجتماعيّ، أي أنها في أساسها ترتكز على العلاقة بين إنسانٍ وإنسان، وبين مجموعةٍ من الناس ومجموعة أخرى، وما هي بالشيء الذي يصح أن يُحس به من الخارج، ونجدها مع ذلك، تطفو على سطح كل علاقةٍ بين الناس في قديم العصور وحديثها.

هذه الفكرة، فكرة الحق هي ما يجب أن يكون، قبالة ما هو كائن أو إزاءه، أو تجاهه. إنها الموقف الذي يمليه العقل الإنساني على الإنسان في مواجهة أحداث التاريخ، وأحوال الطبيعة، وتصاريف القدر، وبالتالي في مواجهة الظلم، ومجابهة العدوان والطمع، والنفاق، وسائر النقائص التي من شأنها أن تجعل المجتمع البشري غابة وحوش، وتعطل في حياته مفعول العقل، والضمير، والحِسّ الإنساني السليم.

وكل ما يريده الفكر التاريخي في الإسلام، أو يفصح عنه ضمناً وتصريحاً، هو أن يفرض الإنسان العاقل (ذو اللب والبصر) نفسه على الطبيعة الخارجية في

جانب، وعلى نزوات النفس وانفعالاتها وشكوكها وبلابلها في جانب آخر، ومتى وفق الفرد إلى ذلك، كان معنى توفيقه ذاك أنه «اهتدى»، وحلت السكينة في نفسه محل البلبلة، والإيمان محل الشك، والهدوء الصاحي النيّر محلّ الإنفعال، ومضى على الصراط المستقيم، أي راح يعمل وفق منطق الإيمان والهداية. وليس للإستقامة من تفسير صحيح سوى متابعة السياق المنطقي لكل ما هو حق في الفكر والعملِ.

أما «العوج» فهو الخروج عن ذلك السياق، عن الخط الذي يرسمه منطق الصدق مثلاً، أو منطق الإيمان، أو منطق السلام، بقول مختصر، لأن السلام «حالة إجتماعية» بنسبة ما هو حالة نفسية لا سبيل إلى تحققها إلا بضربٍ من التوازن بين قوى الداخل وقوى الخارج. وهذا التوازن يستلزم بالضرورة غلبة الحق على الباطل في كل صراعٍ يحدث بينهما، سواء داخل النفس أو خارجها.

والأمر الذي ضرب عنه المحدثون صفحاً وأغفلوه أو كادوا، إغفالاً تامّاً، هو أن الحق لا يعتدي، ولا يخوض الصراع، أي صراع، إلا مكرهاً. ولذلك، كان الدفاع عن النفس حقّاً ثابتاً مشروعاً بصرف النظر عن الزمن الذي يقع فيه العدوان، أو تحرك النفس لدفع هذا العدوان. فالحق يتسلسل مع الزمن، على نحو ما يتسلسل الباطل مع الزمن أيضاً، إذا لم يوفق الحق إلى إزهاقه، والقضاء عليه في لحظة معينة.

وهنا نصل إلى أهم نقطة في هذا البحث التي كنا قد أفضنا في درسها وتحليلها[١]، وهي أن الزمن الإلهي غير الزمن الإنساني، وقد استندنا في بيانها إلى الآيتين الكريمتين: ﴿ إن يوماً عند ربك كألف سنةٍ مما تعدون ﴾[٣]. ﴿ ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنةٍ مما تعدون ﴾[٣] وحرف التشبيه في الآية الأولى، أي الكاف، لا يفيد وضع مقياس رياضي، وإنما هو للبيان والإيضاح وتقريب

---

(١) انظر الفصل الرابع «بين الزمان والمكان» من هذا الكتاب،

(٢) «الحج» الآية ٤٧.

(٣) سورة «السجدة» الآية ٥.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحقيقة التي لا سبيل إلى إدراكها حسّياً، من الذهن البشري. وكذلك هو الشأن في الآية الثانية التي انتفى منها حرف التشبيه.

إذا نحن قربنا بالفكر من هذه الحقيقة، وهي أن الزمن في تصور الإنسان، يختلف عما هو في وضعه الإلّهي الذي لا يحد ـ وتلك هي عقيدة الإسلام فيه ـ أدركنا أن المقادير وهي أحداث الزمن على النحو الذي يلتقطها به العقل البشري في حالته الراهنة، إنما تجري في سياقها المقرر نحو نقطةٍ لا جدال فيها، ألا وهي انتصار الحق آخر الأمر، في كل صراعٍ يكرهه الباطل به على خوضه، . . . «بل نقذف بالحق على الباطل، فيدمغه، فإذا هو زاهق»(٤).

الغلبة إذن للحق، مهما طال الزمن، وبدا الباطل غالباً. ذلك هو القدر المحتوم الذي لا فكاك منه، وهو حق الإنسان، كل إنسان كائناً من كان، في حياته: «﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ﴾(٥)، وبالتالي في رزقه وكرامته، والوسائل التي تؤدّي إلى الرزق والكرامة، وأهم هذه الوسائل وأبرزها للعيان هي الوطن.

وكان روم لاندو قد بيّن في كتابه الشهير «الإسلام والعرب» أن «جملة القوانين التي تنامت مع إدخال النظام والتنظيم في حياة المجتمع على يد القرآن، لا تجد ما يعادلها في ممارسة الغرب للشرع، تلك الممارسة التي نمت مع معايير السلوك المقبولة أو الموافق عليها، إذ قامت الشريعة الإسلامية مباشرةً، وفي بدءٍ من أمرها، على أساسٍ من الوحي الإلّهي الذي نزل على النبي محمد. وبهذا لم تكن في حاجةٍ إلى موافقة من الجماعة، أو إلى القبول بها. وقد وضع القرآن، بسبب من طبيعته الإلّهية، وبالتالي المنزهة عن الخطأ، قوانين لا يأتيها الباطل من جهة، ولا يمكن أن يضلّ من اتبعها، فهي تتطلب الطاعة، ولا بوصفها محض واجب إجتماعي فحسب، كما هي الحال في الغرب، وإنما بوصفها فعل إيمان بالله . . . وكلمة شريعة تنطبق على جملة القانون الإسلامي كما تنامى زمن

---

(٤) سورة «الأنبياء» الآية ١٨.

(٥) سورة الأنعام الآية: ١٥١.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النبي . . . وهي تعني حرفياً «الطريق إلى مكان الماء»، أي المسلك الواضح الذي وضعه الله ليتبعه المؤمنون»(٦).

هذا يفيد أن الإسلام لم يكن دين تعبّد صرف، أو دين تهربٍ من العالم، وابتعاد عن متاعبه ومشاكله، ولواذٍ بالعزلة والرهبانية، وإنما هو معني في حقيقته وجوهره، بالإنسان وحياته، وعلاقاته ومصيره، موجّهاً لها جميعها في السبل التي تؤدّي إلى سعادة الفرد، والمجتمع والبشر كلّهم، في هذا العالم، وفي عالم ما بعد الموت.

ثم يفيد من جهة أخرى أن النزعات الصوفية التي نمت وانتشرت وعمت في عصور الإنحطاط والتأخر، لا تمثل الإسلام في قليلٍ ولا كثير، ولا تعطي عنه إلا صورة مشوّهة، باهتة، مزيفة، إذ كانت تلك النزعات تعبيراً عن أوضاع إجتماعية، وأحداثٍ سياسية، وحالاتٍ نفسية واقتصادية نشأت جميعها في بيئاتٍ أساءت فهم الإسلام وقواعده، ونظمه، كما أساءت تطبيق تعاليمه وتسرّب إليها الضلال من مختلف المسارب والقنوات.

* * *

والإيمان الإسلامي ـ وهو إيمان بالحق وانتصار الحق ـ لا ينفصل بحالٍ من الأحوال، عن العمل الصالح، ولا عن نصرة الحق، فمن لم يعمل صالحاً، وقعد عن مقاومة الباطل، وادّعى أنه مؤمن، كذبت أعماله السيئة دعواه، وأظهرت فساد اعتقاده. وكثيراً ما نجد القرآن الكريم يتشدّد في بيان هذه المعاني، ويؤكّد على قيمة العمل إلى جانب القول، أو قبل القول، ويندّد تنديداً لا حصر له ولا نهاية بالنفاق والمنافقين، والرياء والمرائين: «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم»، «كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»

لا بُدّ إذن من عملٍ يواكب الإعلان بالإيمان، ويقدم البرهان على صحته، لينتصر الحق مع الزمن؛ وكل إخلالٍ بهذه القاعدة الأساسية في بناء

---

(٦)
Rom Landau, Islam and the Arabs, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd, London 1958, p 127 — 28

الإيمان الإسلامي، يضع المخلّ في صف المنافقين والمرائين والفاسقين والظالمين والمفسدين.

وهناك إلى ذلك، علامات واضحة يتميّز بها الإيمان الإسلامي، وينفصل بحضورها في ذات المؤمن، وأعماله، بمجرد حضورها ذاك، عن ذلك الصف الطويل من المنافقين والمرائين وأمثالهم...

وحب الوطن واحدة من تلك العلامات، وعدم دخول المرء فيما لا يعنيه، والنظافة، والبشاشة، إلخ...

والغاية الحقيقية من الإيمان والعمل بمقتضياته، في إطار التفكير الإسلامي الصحيح، إنما هي على التحقيق، إنجاز السعادة في هذه الدار ـ الدنيا ـ ودار الآخرة. وهذه السعادة، سعادة الدارين، لا تتحقق، ولا يمكن أن تتحقق، إلا بالعمل على نصرة الحق، وإعلاء كلمة الحق، والجهاد في سبيل الحق.

ومفهوم السعادة في الإسلام هو الموضوع الذي ران عليه الغموض ولا يزال رائناً إلى يومنا هذا، بل هو الموضوع الوحيد الذي لم يتناوله الباحثون من قدامى ومحدثين بشيءٍ من التفصيل. كل ما هو شائع ومعروف أن من يجاهد في سبيل الله يعيش، إذا عاش، سعيداً أويموت، إذا مات، شهيداً، أي أن العيش السعيد لا يتم إلا في ظل الجهاد أو في أعقاب النصر الذي يفضي إليه الجهاد.

ذلك هو الشائع، وهذا هو القائم في أذهان العامة من قضية السعادة، في مفهوم الإسلام.

صحيح أن هذا الشائع يطرح الأساس الراسخ لفكرة السعادة ويبيّن دون أن يفصح، قاعدتها الكبرى، وهي أنها لا تتحقق إلا بالجهادين الأكبر والأصغر: جهاد النفس، ومجاهدة الأعداء، ولكن الغموض لا يزال يخيّم على معظم الأذهان في التقاط العلاقة بين سعادة هذه الدار، وسعادة الدار الآخرة.

غير أن الأدلة والوقائع تشير بجملتها، إلى أن العلاقة بين السعادتين في الدنيا والآخرة، تتميز في هذا الموقف الدقيق الذي يتخذه الإنسان، أي إنسان، في حياته، وعلى مدى حياته كلها، بعد أن يتكامل وعيه، من أباطيل العالم وآثامه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وشروره ومساوئه، فإن سعى في مقاومتها وإحباطها في نفسه أولاً، ولدى غيره من بعد، وآثر ـ وهو يقاومها ـ عزة الحق على باطل الرفاهية ومكذوب النعيم كان حريّاً به أن يشعر بالسعادة في هذا العالم، وفي عالم ما بعد الموت...

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مصادر ومراجع

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ لسان العرب — ابن منظور

٣ ـ المؤرخون وروح الشعر — إيمري نيف ترجمة الدكتور توفيق اسكندر

٤ ـ علم التاريخ عند المسلمين — فرانز روزنتال. ترجمة الدكتور صالح العلمي

٥ ـ دراسات في حضارة الإسلام — هاملتون جيب — د. إحسان عباس ود. محمد نجم، و د. محمود زايد.

٦ ـ الأغاني — أبو الفرج الأصفهاني

٧ ـ العقد الفريد — لابن عبد ربه.

٨ ـ دراسات إسلامية — بقلم عشرة من المستشرقين، وترجمة خمسة، وإشراف الدكتور نقولا زيادة

٩ ـ فكرة التاريخ — ر.ج. كولنجوود، ترجمة محمد بكير خليل

١٠ ـ سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي (٤ أجزاء)؛ تأليف عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي

١١ ـ مروج الذهب (٤ أجزاء) — أبو الحسن المسعودي

١٢ ـ كتاب الأزمنة والأمكنة — أبو علي المرزوقي.

١٣ ـ مفاتيح الغيب (تفسير الرازي) — الإمام فخر الدين الرازي.

١٤ ـ الأزمنة والأنواء — أبو إسحاق إبراهيم بن الأجدابي.

١٥ ـ العلوم عند العرب — قدري حافظ طوقان.

١٦ ـ مجلة «الآداب» ١٩٥٣ — دار الآداب ـ بيروت.

١٧ ـ الإسلام والسياسة — محمد أسد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

١٨ ـ أدب الدنيا والدين — القاضي الماوردي.
١٩ ـ أطواق الذهب — الزمخشري.
٢٠ ـ طبقات الأمم — صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي.
٢١ ـ الإحاطة بأخبار غرناطة — لسان الدين بن الخطيب.
٢٢ ـ أدب الوزير — القاضي الماوردي
٢٣ ـ فن السيرة — الدكتور إحسان عباس.
٢٤ ـ مقام العقل عند العرب — قدري حافظ طوقان.
٢٥ ـ المقدمة — ابن خلدون
٢٦ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام — د. بوير، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة
٢٧ ـ الأصول العامة للفقه المقارن — محمد تقي الحكيم.
٢٨ ـ مغامرات الأفكار — ألفرد نورث وايتهد. ترجمة أنيس زكي حسن.
٢٩ ـ مقال في الإنسان أو
مدخل إلى فلسفة الحضارة — إرنست كاسيرر. ترجمة إحسان عباس.
٣٠ ـ مستقبل التربية في العالم العربي الدكتور جميل صليبا.

مصادر إنكليزية وفرنسية

1 — Rom Landau, Islam and the Arabs, George Allen and Uwin L.T.D. London, 1958.
2 — Jacques Berque, Les Arabes d'hier à demain, Editions du seuil, Paris, 1960.
3 — Gilles Gurien, La morale en Politique, Plon, Paris, 1962.
4 — Algeria in turmoil, by Michael K. Clark New- York, 1959
5 — Bertrand Russell, History of Western Philosophy, London, 1947.
6 — Karl Jung, Présent et avenir, traduit de l'allemand par R. Kahen et F. Baumann.
7 — Alfred Weber et Denis Huisman, tableau de la philosophie contemporaine, Paris, 1957.
8 — Dictionnaire de la langue philosophique, par Paul Foulquié, Paris, 1962.
9 — Albert Schweitzer, Civilization and Ethics, London, 1961.

CamScanner الممسوحة ضوئيا بـ

للمؤلف

- روح العروبة ١٩٤٧
- الحجاج : طاغية العرب ١٩٥٠
- برنارد دشو: العقل الساخر ١٩٥٦
- الإنسان والدنيا ١٩٥٤
- فلسفة الحب عند العرب ١٩٦١
- شعراؤنا (عشرة أجزاء) ١٩٦٥
- مي زيادة ١٩٦٤
- أبو العتاهية ١٩٦٣
- ابن حزم ١٩٦٢
- الصهيونية جريمة العصر الكبرى

عن الفرنسية :

- مذكرات الجنرال ديغول ١٩٦٨
- الإسكندر ١٩٦٣

عن الإنكليزية :

- زحف العروبة تأليف إميل بستاني
- القومية العربية تأليف حازم زكي نسيبه
- عالم شتانيبك الرحيب تأليف بيترليسكا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفهرس

الصفحة

مقدمة ٥
الفصل الأول: العبرة والإعتبار ١١
الفصل الثاني: التاريخ كعلم ٢١
الفصل الثالث: فلسفة التاريخ ٣٣
الفصل الرابع: بين الزمان والمكان ٤٥
الفصل الخامس: السيرة وعلم الرجال ٥٩
الفصل السادس: الشريعة والعمل السياسي ٦٩
الفصل السابع: علامات المستقبل ٨٥
الفصل الثامن: أمثولة الجزائر ٩٥
الفصل التاسع: «قالت اليهود» ١٠١
الفصل العاشر: انتصار الحق ١٠٧

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الثمن
٨
ل.ل.

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner